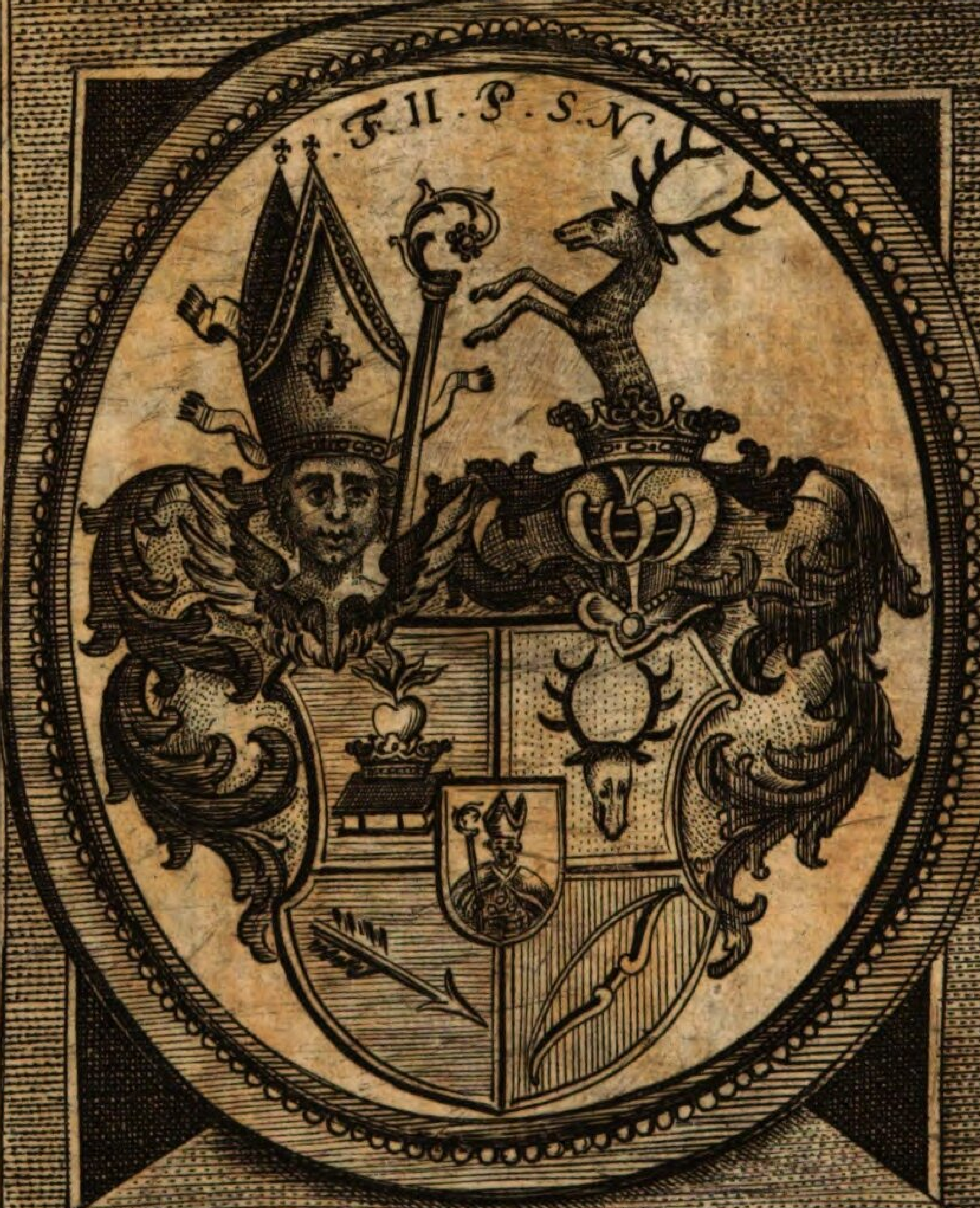
Ph.u.
548
-2-



Ex Bibliotheca Ecclesiæ
Collegiatæ Lateranensis ad
S. Nicolaum prope Passavium

S. Nicolaij

<36635898650010

<36635898650010

Bayer. Staatsbibliothek

Phk 548-2

Philos. Instit. 445.

R.

Kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt

von

J. C. G. Werdermann.

Zweyter Band.

Grätz 1795.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Zweyter Theil.

Praktische Philosophie.

Praktische Philosophie.

Einleitung.

§. 1.

Es ist bereits in der allgemeinen Einleituug erwehnt worden, daß in unserm Bewußtseyn nicht bloß Vorstellungen seyen, sondern auch ein Gefühl von Lust oder Unlust bey denselben, indem unser Gemüth die einen zu verlängern und inniger zu machen, die andern zu entfernen, sich davon abzuwenden strebt, wovon wir jene angenehm, diese unangenehm, jenes Gefühl ein **Wohlgefallen**, dieses ein **Mißfallen**, jenes Streben eine **Neigung**, dieses eine **Abneigung**, und bey lebhafterm Streben nach Besitz des Angenehmen, die Neigung, eine **Begierde**, ein **Verlangen**, bey lebhafterm Bestreben nach der Entfernung des Unangenehmen, die Abneigung, eine **Verabscheuung** nennen.

Es ist bemerkt worden, daß man die Quelle dieses thätigen Bestrebens im Gemüthe, das **Begehrungsvermögen**, den **Willen**, nennt; dessen

Aeußer-

Aeußerung ein Wollen oder Nichtwollen, die Vorstellungen, die den Willen zum Wollen oder Nichtwollen bestimmen, Reize; und insonderheit, wenn sie zu Handlungen treiben, Triebfedern; diese, insofern sie zu einzelnen Handlungen bestimmen, Antriebe zur Handlung, und insofern sie als etwas Bleibendes im Menschen betrachtet werden, Triebe. Deutliche Vorstellungen des Verstandes, die den Willen zum Wollen bewegen, heißen Bewegungsgründe, Motive; ein Wollen aus Bewegungsgründen ein vernünftiges Wollen, ein Wollen, wovon bloßes Gefühl die Triebfeder ist, eine sinnliche Begierde. Das Vermögen zu vernünftigem Wollen, nennen wir eigentlich Willen, das Andre, sinnliches Begehrungsvermögen.

§. 2.

Auch muß erinnerlich gemacht werden, daß die Erkenntnißkräfte des Menschen zwey sind: Sinnlichkeit und Verstand. Durch die erste werden uns Gegenstände gegeben, durch den andern werden sie gedacht. Was durch die Sinnlichkeit ins Bewußtseyn aufgenommen wird, heißt Empfindung; durch das Gewahrnehmen, Apperception, wird es zur eigentlichen Vorstellung. Dieß ist die erste Thätigkeit der Denkkraft oder des Verstandes. Er bildet dann aus Anschauungen — Begriffe, die

mehrere einzelne Anschauungen unter sich enthalten, vergleicht die Begriffe, und heißt dann, **Urtheilskraft**, und sieht ein, daß eins in dem andern gegründet sey, und heißt dann, **Vernunft**.

Die **Vernunft** also ist das Vermögen, den Zusammenhang der Urtheile einzusehn, Folgerungen aus ihnen herzuleiten, Gesetze zu fassen, und Nothwendigkeit zu begreifen; die höchste Kraft des denkenden Wesens.

§. 3.

Was den Willen bestimmt, wird entweder blos als etwas subjectives in dem Gemüthe angesehn, oder als etwas objectives; die **Triebfeder**, als solche, ist etwas subjectives, der **Bewegungsgrund**, etwas objectives; er wird aber zur Triebfeder, wenn er subjectiver Bestimmungsgrund wird, und den Willen wirklich bewegt.

Wenn der objective Grund einer Willensbestimmung als etwas vorgestellt wird, das durch den Willen zu erreichen ist, so heißt es der **Zweck**, also das, was man will. Dasjenige, wodurch die Erreichung des Zweckes möglich wird, heißt das **Mittel**. Das Mittel wird also durch den Zweck bestimmt.

Dasjenige, was nur eben für uns einen Werth hat, heißt, wenn wir es wollen, ein **subjectiver Zweck**; was aber für jedes vernünftige Wesen einen Werth hat, ein **objectiver Zweck**; und die Vorstellung eines objectiven Zweckes, heißt ganz eigentlich, ein **Beweggrund**.

§. 4.

Das einzelne Gefühl der Lust oder des Angenehmen, heißt **Vergnügen**. Aus den mannichfaltigen einzelnen Vergnügen bildet sich, durch Anwendung der Vernunft auf die Sinnlichkeit, der idealische Begriff von **Glückseligkeit**, 1) als einem Inbegriff aller Art Vergnügen; 2) als einem Ueberschuß von Vergnügen über das Mißvergnügen in der ganzen Dauer des Lebens; 3) als einem Maximum des Wohlbefindens.

Der Superlativ von Glückseligkeit, nähmlich: reine Glückseligkeit ohne alle Beymischung etwas Unangenehmen, und in der höchsten Stufe von Intension, Extension und Protension, heißt **Seligkeit**.

§. 5.

Gut, heißt alles, was ein Gegenstand des Begehrens seyn kann, was wir mithin unsrer Natur gemäß finden. Was wir verabscheuen ist ihr zuwider, und heißt **Uebel** oder **schlimm**.

Es

Es heißt also gut, 1) im ursprünglichen Kindersinne, das **unmittelbar angenehme**; sein Gegentheil, das **unmittelbar unangenehme**; **Wohl** und **Weh**.

2) Bey Fortbildung des Verstandes, das, was das Angenehme verschafft, das Unangenehme entfernt, das **Nützliche**, welches auch unter **Wohl** begriffen wird; sein Gegentheil, das Schädliche.

3) Bey höherer Ausbildung der Vernunft, das, was nach der Vernunft ein Gegenstand des Begehrens seyn kann, was zu begehren der Wille durch Beweggründe der Vernunft bestimmt wird; dies heißt **eigentlich Gut**; sein Gegentheil, das Böse. Zwischen jeden zweyen inne steht das **Gleichgiltige**.

Anmerk. Das erste ist das **scheinbare Gute**, das zweyte, das **relativ Gute**, das dritte, das **absolut Gute**.

Das Angenehme und Unangenehme ist blos Object der Sinnlichkeit. (Daß etwas angenehm sey, urtheilen wir nicht, sondern empfinden es, und nehmen das Urtheil: dies ist angenehm, aus der Empfindung in den Verstand auf; daß etwas angenehm gewesen sey, ist ebenfalls nur sinnliches Urtheil der zurückerinnernden Einbildungskraft; daß etwas an-

genehm

genehm seyn werde, ist Urtheil der vorempfindenden Einbildungskraft.)

Das Nützliche und Schädliche, ist Gegenstand des auf Empfindung sich beziehenden Verstandes, oder der durch Verstand modificirten Sinnlichkeit.

Das absolut Gute und Böse, ist Gegenstand der reinen Vernunft.

§. 6.

Was nicht geschehen kann, und was unumgänglich geschehen muß, ist beydes kein Gegenstand einer Vorschrift; also nur, was kann und nicht muß, das ist, was soll und darf.

Was wir sollen, heißt **Pflicht.** Was wir dürfen, heißt **Recht.** Was wir müßen, heißt **Zwang.** Was wir nicht können, heißt **Unmöglichkeit.**

§. 7.

Die Formel, die das Sollen ausdrückt, heißt Gesetz; (und zwar **Sittengesetz**, zum Unterschied von dem **Naturgesetz**; welches das Nothwendige und Unmögliche bestimmt.) Die Pflicht also ist Nothwendigkeit durchs Gesetz. Eine Pflicht ist die Nothwendigkeit einer besondern Handlung, die durch das

Gesetz bestimmt wird. Pflicht ist vom Gesetz unterschieden, wie die Folge vom Grunde. Die Nöthigung der Pflicht, heißt Verbindlichkeit.

§. 8.

Was wir nicht sollen, davon sollen wir entweder das Gegentheil, oder weder eins noch das andre. Was ich soll, das darf ich auch. Was ich nicht soll, aber auch das Gegentheil nicht soll, das darf ich ebenfalls, und zwar viel eigentlicher. Beydes heißt, recht, und die Befugniß dazu, ein Recht. Aber in genauerm Sinne, heißt ein Recht haben oder dürfen, wenn man etwas weder soll, noch das Gegentheil soll. In diesem Sinne, ist Recht der Pflicht entgegengesetzt.

§. 9.

Ein Wille, der blos durch eine Triebfeder bestimmbar ist, muß alles, was er will; eben so, wenn er zwar an sich durch mehrere bestimmt werden kann, aber jedesmal nur durch die eine, nach dem Verhältniße, worin sie eben stehen. Ein Wille hingegen, der durch mehrere Triebfedern bestimmt werden kann, und sich kann durch diese oder jene bestimmen lassen, bey einerley Verhältniße derselben, heißt ein freyer Wille.

Ein Wille also, der 1) zwischen Vernunft und Sinnlichkeit unabhängig wäre; 2) der zwischen mehrern Triebfedern der Sinnlichkeit, oder 3) zwischen mehrern Beweggründen der Vernunft unabhängig wäre, wäre ein **freyer Wille**.

§. 10.

Wenn der Wille etwas begehrt nach dieser, das andre nach jener Triebfeder der Sinnlichkeit, so sagt man nicht, daß er das eine solle. Wenn zwey Beweggründe den Willen theilen, so fragt die Vernunft: welcher von beyden die Vernunft mehr auf seiner Seite habe, das ist, welcher hier eigentlich wahrhaftig von ihr gebilliget werde, und diesem sagt sie dann, daß Gehör gegeben werden solle. Also nur dann eigentlich, wenn der Wille das eine begehren kann nach Vernunft, das andre nach Sinnlichkeit, sagt man, daß er das erste solle. Man sieht nähmlich die Vernunft hier als den Obern an; denn von Gebietendem und Gehorchendem kommt im gemeinen Leben der Begriff des Sollens her.

§. 11.

Wenn also über das, was man soll und darf, irgend soll geurtheilt werden können, so setzt dieß einen freyen Willen voraus, und zwar einen Willen,

in

in welchem die Vernunft über die Sinnlichkeit herrschen kann.

§. 12.

Nach diesen Bestimmungen der Begriffe kann man sich über die **Praktische Philosophie** erklären. **Praktisch**, heißt überhaupt die Philosophie, die lehrt, was wir thun sollen. In dieser allgemeinen Bedeutung war aber auch die Logik praktisch; besonders in ihrem angewandten Theile. Man unterscheide daher folgendergestalt: Entweder soll etwas gethan werden, um einen gewissen zufälligen Zweck zu erreichen; — dahin gehören alle Künste, und also auch die Kunst, von dem Verstande den besten Gebrauch zur richtigen Erkenntniß zu machen; — oder es soll etwas gethan werden, um einen gewissen nothwendigen und objectiven Zweck (§. 3.) zu erreichen; — dieß ist **praktische Philosophie.**

§. 13.

Solcher **nothwendiger Zwecke** hat nun der Mensch zweyerley: er will vergnügt und glücklich leben; und er soll, er mag wollen, oder nicht, ein guter Mensch seyn. Letzteres ist ein absolut nothwendiger Zweck, den kein vernünftiges Wesen aufgeben kann. Und dieses Letztere ist ganz eigentlich der Gegenstand derjenigen Philosophie, die in engerm

Sinne Praktische oder Moralphilosophie heißt. Sie ist also in dieser Bedeutung Philosophie über das, was nach der Vernunft schlechterdings geschehen soll, oder geschehen darf, über Pflicht und Recht, über den Endzweck und die Bestimmung des Menschen. Sie bearbeitet den Willen, wie die Logik den Verstand.

§. 14.

Es zerfällt also die Moralphilosophie in zwey Theile. Die Moral handelt, wenn man sichre Grenzen halten will, von der Pflicht, das Naturrecht, vom Rechte.

§. 15.

Die Moral bedarf zwey Theile: 1) von Gesetzen und Pflichten, Ethik; 2) von Bildung des Willens zu Befolgung der Gesetze und Ausübung der Pflichten, Ascetik.

§. 16.

Die Ethik hat es besonders mit diesen zwey Aufgaben zu thun: 1) Was ist das absolute Gute, das immer Pflicht ist? 2) Wann wird das Angenehme und Nützliche Pflicht?

§. 17.

Die Ascetik hat es besonders mit diesen zwey Aufgaben zu thun: 1) Wie ist die Vernunft zu bearbei-

arbeiten zur weisen Gebieterin, und 2) wie ist die Sinnlichkeit zu bearbeiten zur willigen Befolgerin?

§. 18.

Das **Naturrecht** zerfällt eigentlich ebenfalls in zwey Theile: 1) Was darf ich von andern erzwingen? **Zwangsrecht**; 2) Was darf ich außerdem thun? **Freyheitsrecht**. Oder: Was hab ich ein Recht zu verlangen, daß ein Andrer thue, und was hab ich ein Recht selbst zu thun?

Es zeigt sich aber, daß das, was man Freyheitsrecht nennen könnte, durch die Moral und durch das Zwangsrecht hinlänglich erschöpft ist. Denn ich werde alles thun dürfen, was ich nicht eine Pflicht habe zu lassen, und alles unterlassen dürfen, was ich nicht eine Pflicht habe zu thun. Und in anderer Bedeutung, ich werde alles thun und unterlassen dürfen, was kein Andrer das Recht hat zu erzwingen. Deshalb also bleibt es bey zwey Theilen, Moral und Zwangsrecht, welches nun überhaupt Naturrecht heißt.

§. 19.

Für das **Naturrecht** also wird eigentlich blos die Frage gehören: was **darf** erzwungen werden? Denn die Frage: was **kann** erzwungen werden, gehört

hört eigentlich für die Seelenlehre, die uns zeigt, daß nichts erzwungen werden kann, als äußre Handlungen, nicht Ueberzeugungen, nicht Glauben, nicht Gesinnungen; — und die Fragen; wo soll ich zwingen; und wo soll ich Zwang leiden? gehören für die Moral; so wie die, wo darf ich Zwang leiden? für das Freyheitsrecht, und dadurch ebenfalls für die Moral gehört.

§. 20.

Der Moral und dem Naturrechte aber gehet nothwendig ein Theil voraus, der zuvörderst aus der Natur des menschlichen Willens und der Vernunft die Grundlage von Pflicht und Recht feststellt; und dieß ist die **allgemeine praktische Philosophie.**

§. 21.

Endlich hat es die praktische Philosophie im allgemeinen Sinne (§. 12.) noch besonders mit den Bestrebungen nach Glückseligkeit zu thun, dieß ist die **Klugheitslehre**; also entweder mit Bestrebung nach innerem Wohlseyn, oder mit der nach äußerm Wohlstande. **Jenes** ist, seiner Natur nach, der Pflichtmäßigkeit unzertrennlich untergeordnet, und wird daher in der Moral mit abgehandelt werden. Ueber **das andre** aber wird das Hauptsächlichste in einem Anhange vorgestellet werden. Denn diese beyde sind

mehr Anwendungen der Philosophie, oder philosophische Betrachtungen über Erfahrungen, als Theile der Philosophie, das ist einer Wissenschaft aus Vernunftbegriffen.

I. Allgemeine Praktische Philosophie.

Eingang.

§. 1.

Die Naturgesetze des menschlichen Begehrungsvermögens sind zwar von den Sittengesetzen, die eigentlich der Gegenstand der Moralphilosophie sind, verschieden; (§. 7.) und die Wissenschaft von den Naturgesetzen des Willens, Thelematologie, ist ein Theil der Psychologie, mithin der Anthropologie, einer Erfahrungswissenschaft. Da sie aber der angewandten Moral zur Hülfswissenschaft dient, und wir den Theil der Seelenlehre, der von den Erkenntnißkräften handelt, in die Logik verwebt haben; so nehmen wir diese Betrachtungen über den menschlichen Willen hier, als Vorkenntnisse, in die allg. pract. Philosophie auf.

§. 2.

Um aber eine Moralphilosophie als echte Wissenschaft zu gründen, müssen wir allgemeine und unwandelbare Grundsätze aufsuchen. Diese können nirgends als in dem Wesen der Vernunft selbst liegen, und können nur durch eine Untersuchung des Vernunftvermögens, insofern dieß sich practisch äußert, gefunden werden. Dieses ist der Gegenstand einer **Kritik der praktischen Vernunft**. Dann folget eine reine Darstellung der sittlichen Begriffe und Lehren selbst, und diese heißt **Metaphysik der Sitten**. So weit ist die Moralphilosophie reine Philosophie; dann gehen wir zu der angewandten, oder der eigentlichen Moral und dem Naturrechte.

I. Hauptstück.

Thelematologie, oder von dem menschlichen Willen.

§. 3.

Daß gewisse Empfindungen, wenn sie entstehen, angenehm sind, und die Kräfte reizen, gerade auf eine gewisse Art wirksam zu werden; dazu muß in gewissen Eigenschaften der Seele der Grund liegen.

Diese Eigenschaften nennen wir **Naturtriebe**. Da nun vieles hierin allen Menschen gemein ist, so giebt es allgemeine **Naturtriebe**, wie es allgemeine Denkgesetze giebt. (§. 113. Log.)

§. 4.

Unter **Neigungen** verstehet man, 1) die wirklichen Gefühle des Wohlgefallens an gewissen Empfindungen; 2) eine Geneigtheit zu gewissen Arten dieser Gefühle. Da nun Empfindungen uns nicht angebohren zu nennen sind, sondern erregt werden müssen: so kann man nicht sagen, daß der Mensch angebohrne Neigungen habe, so wenig als angebohrne Ideen. (§. 125. Log.)

§. 5.

Das Gemüth ist entweder in Ruhe oder in Bewegung. Die Gemüthsbewegungen sind entweder schwach oder heftig, nach einer continuirlichen Reihe von Graden der Stärke. Wenn man sie als schwach betrachtet, so heißen sie **Regungen**, als heftig, **Affecten**. In ausgezeichnetem Grade also heißet **Affect**, derjenige Gemüthszustand, wo man von etwas so heftig gerührt wird, daß die Seele weder deutliches Bewußtseyn noch Gewalt über sich selbst behält.

§. 6.

Leidenschaft nennt man bisweilen jeden Affect; genau zu reden aber ist Leidenschaft, ein durch öftre Wiederholung zur Fertigkeit gewordner Affect.

§. 7.

Willkühr, Selbstmacht, Spontaneität ist das Vermögen der Seele ihre Kraft nach Belieben anzuwenden, oder nach Wohlgefallen zu handeln.

§. 8.

Die **Naturtriebe** selbst sind weder angenehm noch unangenehm, sondern der Grund davon, daß das, was ihnen gemäß ist, angenehm, was ihnen zuwider ist, unangenehm wird. Der allgemeinste, früheste und wichtigste Naturtrieb ist der — nach Erhaltung und Wohlseyn des Körpers; nach diesem entwickelt sich das Wohlgefallen an einem gewissen Grade allerley sinnlicher Empfindungen; nächstdem an Thätigkeit der Muskelbewegenden Kräfte; dann an Beschäftigungen der Einbildungskraft; worauf endlich der Trieb nach wahrer Erkenntniß reift.

Die wichtigsten der übrigen Triebe in der Menschennatur sind: Liebe zum Leben, zur Freyheit, zur Thätigkeit und abwechselnd zur Ruhe, zur Veränderung und zum unaufhörlichen Fortstreben in die Zukunft.

§. 9.

Indem sich diese Triebe äußern, sind sie Neigungen, sie bilden aber durch Wiederholung bald bleibende Neigungen oder Geneigtheiten. So entspringt dann aus den genannten: — Neigung zum Spiel, zum ausschließlichen Besitz, zum Neuen, zum Wunderbaren; aus diesen dann weiter: Spielsucht, Geiz, Neigung zum Stehlen, Neugierde, Prachtliebe und unzählige dergleichen.

Alle diese Neigungen vereiniget der Begriff der Selbstliebe, das ist, der Neigung zu dem, was einem angenehm oder nützlich scheint. Es ist damit nicht zu verwechseln die **Eigenliebe**, oder ungemäßigtes Wohlgefallen an Sich Selbst und dem Seinigen, auch nicht **Eigennutz**, oder alleinige Rücksicht auf eignen Vortheil.

§. 10.

Einen Hauptzweig unsrer Neigungen machen diejenigen aus, die aus dem **Mitgefühl** mit andern, oder der **Sympathie** entspringen. Es ist darin ursprünglich etwas **physisches**, welches aber viel wirksamer dadurch wird: daß durch die Vorstellung an uns einigermassen derselbe Zustand hervorgebracht wird, in dem wir den andern sehen. Daraus entspringt nun: — Wohlgefallen an gegenseitiger Sympathie,

pathie, Nachahmungstrieb, Trieb zur Geselligkeit, freundschaftliche Liebe, Zuneigung der Geschlechter, Liebe zu den Unsrigen, Erkenntlichkeit, und der Wunsch, daß andre eine gute Meinung von uns haben mögen. Aus letzterem entspringt ferner nach Umständen: Ehrliebe, Stolz, Ehrgeiz, Hochmuth, Ruhmsucht, Eitelkeit, Affectation. Eben so begreifliche Naturtriebe und Neigungen des Menschen sind weiter: Herrschsucht, Hochachtungsgefühl, Gefühl fürs Große und Erhabene, Vaterlandsliebe, Gefühl des Wohlanständigen und Lächerlichen, u. dergl. m.

§. 11.

Es ist leicht zu erachten, daß aus diesen Trieben, die oft mit einander in Streit kommen, bey Veranlassung auch solche entspringen können, die feindseliger Art sind. Geiz, Herrschsucht, Wollust, Stolz, Partheygeist und Furcht, machen den Menschen nicht nur oft gleichgültig gegen andre, sondern auch grausam. Grausamkeit, Rachsucht, Menschenhaß sind auf diese Art in der Natur der Seele gegründet. Aber die feindseligen Triebe scheinen auch noch eine andre Quelle zu haben. Nähmlich, so sehr wir das Angenehme begehren; so haben doch auch unangenehme Empfindungen einen Reiz, der da macht, daß wir sie gern unterhalten. So geht es mit der Betrübniß, mit der Furcht; und eben so

scheint

scheint sogar Grausamkeit, Rache, Neid, und ein Trieb sich selbst zu quälen, einen eigenthümlichen Reiz für manche Seelen zu haben, für deren rohe oder verwöhnte Empfindung dergleichen Stachel nur eben stark genug ist, sie zu rühren, nicht zu verwunden.

§. 12.

Die Gemüthsregungen bekommen den Nahmen nach den Affecten, wovon sie die Anwandelung sind. Die **Affecten** sind entweder angenehme, unangenehme, oder gemischte. **Angenehme** sind: Heiterkeit, Fröhlichkeit, Zufriedenheit, Freude, Liebe. **Unangenehme** sind: Mißvergnügen über geschehenes und über bevorstehendes Uebel. Letzteres ist Furcht, Angst, Bangigkeit, Schrecken. Ersteres entspringt entweder aus der Empfindung des unabwendbaren Uebels an sich: Traurigkeit, Gram, Verzweiflung; oder aus Erwägung der schuldbaren Ursache; Verdruß, Verdrüßlichkeit, Aergerniß, und dieß: Zorn, Groll, Rachgier; über uns selbst: Schaam, Reue, Gewissensangst; — oder aus Vergleichung eines jemand andern wiederfahrnen Guten mit unserm eignen Zustande: Mißgunst und Neid; oder endlich aus vielen kleinen Unannehmlichkeiten: Langeweile, üble Laune und mürrisches Wesen.

Ge-

Gemischte Gemüthsbewegungen sind: Verlangen, Sehnsucht, Hoffnung, Verwunderung, Erstaunen und das Lachen, ein sonderbarer Kützel der Nerven, besonders durch das schnelle Gefühl eines unschädlichen Mißverhältnisses erregt.

§. 13.

Jeder Affect kann zur Leidenschaft werden, und die Leidenschaft eines Menschen bricht leicht in Affect aus. Wie jeder Affect die Gesichtszüge und Gestus bestimmt: so geben insonderheit die Leidenschaften häufig der Physiognomie ein bleibendes Gepräge. Der Mensch kann mehr als eine Leidenschaft haben; aber eine ist doch gewöhnlich die herrschende. Sind Affecten schwer zu bezwingen: so sind Leidenschaften noch schwerer auszurotten.

§. 14.

Die bemerkenswerthesten **Naturgesetze** unsrer Neigungen, Begierden, Affecten und Leidenschaften möchten folgende seyn:

1) Der Mensch will das, was ihm angenehm ist, oder nützlich scheinet, und hat Abneigung für das Unangenehme und Schädliche.

2) Er kann sich zwar darin irren, wenn sein Urtheil über die gegenwärtige Empfindung hinaus

geht; aber er begehrt auch das Ueble immer unter dem Scheine des Guten.

3) Durch die Ideenassociation, (§. 124. Log.) bekommt sehr häufig etwas den Schein des Guten oder Uebeln, das ihn sonst nicht haben würde.

4) Je lebhafter eine Vorstellung ist, desto mehr wirket sie auf den Willen; die Deutlichkeit aber trägt dazu nur insofern bey, als sie etwan die Lebhaftigkeit vermehrt.

5) Wenn wir uns ein Gut oder Uebel mit Ungewißheit und Zweifel vorstellen, ist es weniger geschickt Begierde oder Abscheu zu erwecken.

Je größer und wichtiger ein Gut scheint; je näher, und je stärker in uns die Neigung ist, der es schmeichelt; desto stärkern Eindruck macht es.

6) Die Leichtigkeit, ein Gut zu erlangen, vermehrt die Geneigtheit zur Begierde; die Schwierigkeit vermehrt, wenn die Begierde einmahl ist, ihre Stärke.

7) Wir sympathisiren desto mehr mit dem Zustande eines Andern, je empfindlicher wir sind; je ähnlicher der Andre uns ist; je mehr wir schon zu ähnlicher Empfindung gestimmt sind; und je mehr wir selbst schon dergleichen Gefühle gehabt haben.

8) Eine Begierde an und für sich, macht die Seele allemahl unzufrieden, und ihre Befriedigung vergnüget. Und nie ist man mißvergnügt, ohne etwas zu begehren oder zu verabscheuen.

9) Unsre Gemüther sind selten lange, ohne etwas zu begehren oder zu verabscheuen. Der Mangel der Regungen selbst wird für sie ein peinlicher Zustand.

10) Die Geschwindigkeit, mit welcher eine Vorstellung erweckt wird, ist eine Ursache desto mehrerer Kraft derselben.

11) Das Bild einer Sache wirkt meist desto stärker auf uns, wenn zu gleicher Zeit das Bild vom Gegentheil lebhaft in uns ist, das ist, der Contrast vermehrt den Eindruck.

12) Die sinnlichen Vorstellungen vermögen mehr als die abstracten, wenn nicht die letztern entweder durch einen großen Anhang sinnlicher wirksam sind, oder das Gefühl für selbige durch Gewohnheit eine große Stärke bekommen hat.

13) Eine Vorstellung thut den ganzen Effect, den sie durch ihre leicht wahrnehmbare Theile und Beziehungen thun kann, gleich anfangs im Gemüthe, und nimmt hernach ab; dagegen die schwerer wahrzunehmenden Theile oder Beziehungen erst nach und nach zu wirken anfangen;

daher die Gewalt des ersten Eindrucks und der Reiz der Neuheit.

14) Schwache Eindrücke vollständig und schnell aufzunehmen, erfordert eine Uebung der Empfindungswerkzeuge; uud Gewohnheit vermehrt daher die Annehmlichkeit solcher Eindrücke. Aber heftige Eindrücke vermindern die Reizbarkeit des Organs, daher schwächt Gewohnheit dieselben.

15) Auf Vorstellungen, die oft von uns durchgegangen worden sind, richtet sich die Aufmerksamkeit leichter, es ist aber zur Festheftung derselben und entwickelter Reflexion minder Reiz darin; daher wird uns zwar das Gewohnte geläufiger, aber es macht an sich mindern Eindruck; es macht mehr Unlust dasselbe zu entbehren, als Vergnügen es zu genießen. Hiernach richtet sich die verschiedne Macht der Gewohnheit, die bald das Gleichgültige, ja Unangenehme, angenehm; bald das Angenehme uns zum Ueberdruß macht. Aber immer, kann man sagen, verändert die Gewohnheit, schwächt die passiven Gemüthsfähigkeiteu, und verstärkt die activen Kräfte zu Dispositionen und Fertigkeiten.

16) Das Lustgefühl beschäftigt mehr die passiven Fähigkeiten, das Gefühl der Unlust die acti-

ven;

ven; daher wird unser Nachdenken, und überhaupt unsre Thätigkeit mehr durch das Unangenehme erregt, und nur bey Lustgefühlen können wir uns der Einwirkung unthätig überlassen.

17) Das Gefühl unsrer Kräfte ist allemahl mit Wohlgefallen, das Gefühl ihrer Einschränkung mit Mißfallen begleitet.

18) Jeder Affect ist Ursache sowohl als Folge einer Verdunkelung und Verwirrung der Vorstellungen, aber auch ihrer größern Lebhaftigkeit.

19) Die Affecten und Leidenschaften sind ansteckend.

20) Es ist leichter aus einem Affect in den entgegengesetzten überzugehen, als zur Gleichgültigkeit und Ruhe, oder von dieser zum Affect. Die genauere Beobachtung giebt noch unzählige solche Bemerkungen an die Hand.

§. 15.

Der schwierigste Punkt in der ganzen Seelenlehre ist die Frage: in wiefern der Mensch Freyheit habe? weil sich hier unvermeidlich metaphysische Untersuchungen mit der Beobachtung verflechten. Hier nur soviel, als die Beobachtung lehrt:

1) die nächsten Gründe unsrer Handlungen sind Vorstellungen, nicht körperliche Bewegungen; wir besitzen also **Willkühr** oder Freyheit von dem zwingenden Einfluße materieller Dinge, und diese Willkühr hat Grade, wie das Leben überhaupt.

2) Es bestimmen uns nicht bloß die unmittelbaren Eindrücke der Vorstellung auf das sinnliche Begehrungsvermögen, das ist, **Instinkte**, sondern auch vernünftige Ueberlegungen und Beweggründe haben Einfluß auf unsre Handlungen. Wir besitzen also nicht bloß thierische, sondern **freye Willkühr**, die auch ihre Stufen hat.

3) Es bestimmt uns nicht bloß die vernünftige Erwägung des Angenehmen und Nützlichen, sondern auch der bloße Gedanke, daß etwas Pflicht sey, kann uns bestimmen. Wir haben also **moralische Freyheit**; ebenfalls in verschiedenen Stufen: denn einer ist weiser und besser als der andre, und jeder kann weiser und besser werden.

4) Die Vorstellungen wirken auf uns, so wie wir sind, und wie wir gerade in diesem Augenblicke sind. Wir sind zwar im Stande uns der Wirksamkeit einer Vorstellung zu widersetzen; aber es ist dann immer ein andrer Grund da, der

diesen Widerstand bewirkt. Man kann aber wohl in keinem einzigen Falle sagen: daß ein Mensch den ganzen Grund seiner Willensäußerung wisse.

5) Wir können unsre innre Actionen von selbst anfangen, suspendiren und unterlassen: ob aber dieses allemahl aus Ursachen geschehe, kann die Beobachtung nicht zeigen, denn wenn sie auch keine zeiget, so können doch welche seyn; und die Vertheidiger des Determinismus behaupten aus Vernunftgründen, daß solche Ursachen seyn müssen. Das Gegentheil davon ist die **transscendentale Freyheit**, von welcher in der Metaphysik die Rede ist, und welche wir als Grundlage der Moral in der Kritik der praktischen Vernunft zu retten haben, die aber die empirische Seelenlehre nicht angeht.

§. 16.

Was wir bey dem Menschen überhaupt Wille nennen, das nennen wir bey dem einzelnen Menschen, insofern er sein ihm eigenthümliches Gepräge hat, die **Gemüthsart**, den **Charakter**, so wie wir das Eigenthümliche seines Verstandes, sein Genie nannten. Der **Charakter** nun besteht in der jedem eignen Stärke und Proportion der Begehrungs-

rungsvermögen, sowohl unter sich als überhaupt gegen den Verstand.

§. 17.

Der Character eines Menschen wird bestimmt: a) durch allgemeine Naturtriebe; b) durch besondere Naturanlagen, oder ursprüngliche Verschiedenheit an Geist und Körper; c) durch Erziehung, Umstände, und eigne Wirksamkeit.

Mithin 1) der **Körper**; gesund oder krank, stark oder schwach, wohl oder übelgestaltet.

2) Dessen **Temperament**, wovon §. sq.

3) Das **Alter**: Kind, Jüngling, junger Mann, Mann, Alter, Greis. (Alte Knaben, und frühe Männer.)

4) Das **Geschlecht**.

5) Wegen aller dieser körperlichen Beschaffenheiten auch das **Klima** und die **Luft** des Wohnortes, die **Nahrungsmittel**, die **Lebensweise**.

6) Die täglichen **Beschäftigungen**: anstrengend oder nicht, sitzend oder bewegend, den Geist, die Affecten oder den Körper beschäftigend.

7) Die **Glücksgüter**: arm, wohlhabend oder reich, und zwar der Arme entweder dürftig

oder sorgenvoll; der Reiche entweder nur reich oder mächtig. Ob darin gebohren oder dazu gelangt, und wie?

8) Der Stand: geringer, gesitteter, oder vornehmer; angebohrner, erstiegner oder zurückgesetzter.

9) Die gesellschaftliche Verbindung: verheurathet oder nicht, einheimisch oder fremd, verflochten oder isolirt, Umgang mit wem?

10) Die Religion: eifrig oder laulicht, denkend oder ceremonialisch, herrschende oder unterdrückte.

11) Die Erziehung: unter Aufsicht oder selbst gelassen, kümmerlich oder im Wohlstande, ernst, gütig oder spielend, einsam oder gesellig, privat oder öffentlich, durch Bücher oder Erfahrung.

12) Endlich, der durch alles dieses angelegte Zustand des ganzen Erkenntnißvermögens; besonders der Einbildungskraft und der Vernunft; — Das Genie.

Anmerk. In wie fern, und wie sich Neigungen stärken und entkräften, erzeugen und ausrotten lassen?

§. 18.

§. 18.

Temperamente insonderheit, heißen die Verschiedenheiten der körperlichen Constitution in Beziehung auf den Geist; und hauptsächlich auf die Gemüthsart des Menschen. Am besten macht man die vier Hauptunterschiede wohl so:

1) Viel geistige Kraft, wenige thierische, — das geistige oder attische Temperament.
2) Viel thierische, wenig geistige, — das thierische oder scythische T.
3) Viel geistige und viel thierische, — das heroische oder römische T.
4) Wenig geistige und wenig thierische Kraft, — das kraftlose oder phrygische T.

Diese kann man denn, in Absicht der leichtern oder schwerern Bewegsamkeit der Kräfte, noch genauer eintheilen: 1) in das ätherische und melancholische; 2) in das sanguinische und rohe; 3) in das feurige und männliche; 4) in das phlegmatische und hektische.

Anmerk. Geschichte der Lehre von den Temperamenten, und gewöhnliche Eintheilung in cholerisches, sanguinisches, melancholisches und phlegmatisches.

§. 19.

Wie diese Ursachen überhaupt und im Ganzen die Gemüthsart bestimmen: so bestimmt die Gemüthsfassung, oder die Laune, die man auch den Charakter des Tages nennen möchte, besonders:

1) der innere Zustand des Körpers, besonders Verdauung, Ausdünstung und Athemholen; daher Magen, Nase und Generationswerkzeuge, mithin vielfältig der Schlaf, die Witterung, und hauptsächlich die genossene Nahrung.

2) Die nächst vergangenen Empfindungen und Vorstellungen, so wie die nächsten Erwartungen des Bevorstehenden; mithin oft der Zustand der Börse, und sehr oft die Gesellschaft.

3) Endlich bestimmt die augenblickliche Gemüthsfassung, und demnächst die Handlung, der gegenwärtige Anlaß in Verbindung mit jenem allen, und in Verhältniß gegen unsre ganze Gemüthsart.

§. 20.

Wenn wir nun, ohne uns noch auf die eigentliche Kritik der praktischen Vernunft einzulassen, den Willen des Menschen in Beziehung auf die Grund=

Grundbegriffe von Recht und Pflicht und Glückseligkeit betrachten, so werden wir inne: daß das menschliche Gemüth, eben sowohl, wie der Geist, ein Continuum von Begehrungskräften sey, die wir zwar in Gedanken absondern müssen, weil alles Denken ein Unterscheiden und Vergleichen ist, die aber so absonderlich nicht existiren. Weder Vernunft noch Sinnlichkeit wirkt jemahls ganz isolirt, und also verläuft sich sinnliches Begehren und vernünftiges Wollen nicht nur an ihren Gränzen in einander; sondern mischen und verbinden sich auch immer einigermassen.

Auch kann eines so gut irre leiten, als das andre, und das vernünftige Wollen ist daher nicht nothwendig überall ein sichrer Führer zum Zwecke als die sinnliche Begierde; aber es ist immer deutlicher, vollständiger, und mithin gewöhnlich richtiger, und allemahl etwas selbstthätigeres, edleres, als diese; man ist dabey mehr Mensch, mehr vernünftiges Wesen; und insofern die gebietende Vernunft richtig ist, misleitet sie freylich nie.

§. 21.

Wir können die Vernunft als etwas objectives betrachten, als die Einsicht in die Wahrheit, in den richtigeu Zusammenhang der Dinge und Urtheile; —

oder auch als etwas subjectives, wie sie gerade in einem einzelnen Menschen vorhanden ist, die also eigentlich nur so weit Vernunft ist, als sie mit der wahren Vernunft übereinstimmt. Da nun Pflicht eine Nothwendigkeit durch Vernunft ist, so unterscheiden wir solchergestalt die wahre Pflicht des Menschen überhaupt, und die Pflicht, die für jeden aus der Vorschrift seiner eigenen Vernunft entspringt. Eben so mit dem Rechte.

§. 22.

Wenn ein Mensch eine Handlung seiner Vernunft gemäß erachtet, es sey seine eigne oder eine fremde Handlung, so ist diese Billigung, vermöge des innigen Zusammenhanges zwischen Vernunft und Sinnlichkeit (§. 20.) von einem Wohlgefallen; so wie das Gegentheil von einem Mißfallen begleitet, welches man das moralische Gefühl nennt. Das uns Angenehme, uns Nützliche, wird durch die Triebe der Selbstliebe begehrt, das andern Angenehme wird durch die Triebe der Sympathie uns selbst angenehm. Aber unabhängig von diesen ist die Billigung unsrer Vernunft von seinem angenehmen Gefühl begleitet, welches das moralische oder sittliche heißt, und welches daher nicht auf das scheinbar Gute, und relativ Gute, sondern auf das absolut Gute geht. (§. 5. Einleit.)

Anmerk.

Anmerk. Mit diesem moralischen Gefühl sind andre Gefühle des geistigen Wohlgefallens nicht zu verwechseln, die man auch wohl moralische Gefühle nennt: als das Wohlgefallen an alle dem, was Verstand zeigt, wenn es auch nur Witz, Scharfsinn, List wäre; das Wohlgefallen an dem, was wohlwollend und liebreich ist; das Wohlgefallen an allem, was von Kraft, Muth, Festigkeit oder Feuer zeigt. Alle diese Gefühle, so wie auch Selbstliebe und Sympathie, tragen allerdings zur Entwickelung des eigentlichen moralischen Gefühls, als der Achtung für Vernunft und Rechtmäßigkeit, bey. Wie sich nun alle unsere natürliche Neigungen nach Umständen, Landesart und Erziehung entwickeln, so geschieht dieß auch mit dem moralischen Gefühle, und daher sind dessen Aeußerungen so verschieden unter den Menschen, und zuweilen so widersinnig.

§. 23.

Wir unterscheiden demnach in dem Menschen Sinnlichkeit und Vernunft; Selbstliebe mit Sympathie und moralisches Gefühl; das für uns Gute, und das an sich Gute; und diesemnach zwey Triebe, einen der gebietenden Vernunft, den man den uneigennützigen nennt, und der auf das absolut Gute geht, und einen der Sinnlichkeit und Selbstliebe, den man den eigennützigen nennt, und der alles umfaßt,

faßt, was man irgend Lust, Annehmlichkeit, Vergnügen, Genuß, Nutzen nennen mag. Alle Pflicht und alles Recht setzt diese zwey Triebe voraus.

§. 24.

Die Unterwürfigkeit des sinnlichen und eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen, die Uebereinstimmung unsrer Gesinnungen und Handlungen mit Pflicht und Recht, ist nun das, was wir Sittlichkeit nennen; urd das absolut Gute ist sittlich gut.

§. 25.

Wenn wir nun den Menschen nach seiner ganzen zusammengesetzten Natur, als ein Continuum von Denk- und Begehrungskräften betrachten, deren höchste die Vernunft und der Wille, die niedrigste die Empfindungskraft und sinnliche Begierde ist: so sehen wir ein, daß sein Werth 1) davon abhängt, wie sich seine gesammte geistige Vermögen gegen das, was seine Vernunft billiget, verhalten; aber, 2) nach der Wahrhrit erwogen, davon abhängt, wie sehr selbst seine Vernunft wahre Vernunft sey; worin freylich die eigne Vernunft jedes Beurtheilers sich zum Richter aufwirft, in der That aber nur eine höchste Vernunft als Richter anerkennt.

Wir

Wir sehen ferner ein, daß seine Glückseligkeit davon abhängt: 1) was er, dieser Mensch, zu seinem Wohlseyn rechnet, was er für Begierden und Neigungen hat, und wie weit sie ihm befriediget werden; aber auch 2) davon: wie weit diese seine Neigungen mit den Anlagen zum Wohlseyn in der Menschennatur, und also mit der möglichsten Summe menschlicher Glückseligkeit übereinstimmen.

§. 26.

Man begreift jedoch, daß so relative Betrachtungen nicht tauglich seyn dürften eine Gesetzgebung der Vernunft darauf zu gründen; sondern, daß wir hierzu die Principien in der Vernunft, und zwar objectiv betrachtet, (§. 21.) aufsuchen müssen; indem wir derselben einen Willen beyordnen, der durch Vernunftgebote, aber auch durch sinnliche Triebe bestimmbar sey. Dieß nun ist das Geschäft der Kritik der praktischen Vernunft, so wie die Entwickelung des Vernunftgesetzes der Gegenstand der Metaphysik der Sitten.

§. 27.

Freylich wird der Mensch rein nach diesen Vorschriften nie handeln, nie handeln können; sondern seine eigne Vernunft wird die Anwendung davon machen müssen, nach dem Maaße ihrer jedesmahligen

gen Einsicht, und ihrer jedesmahligen Uebermacht über die Sinnlichkeit; auch zum Theil unterstützt durch diese, so wie häufig durch sie beschränkt. Indeß wird die reine Sittenlehre seiner menschlichen und unvollkommenen Tugend eben so zum Grunde liegen, wie die reine Logik allem Denken zum Grunde liegt; oder die reine Mathematik allen Anwendungen derselben im Felde der Erfahrung, und überall der Praxis die Theorie.

II. Hauptstück.

Kritik der praktischen Vernunft.

§. 28.

Die Denkarten der Menschen über die Sittlichkeit trennen sich in folgende Partheyen:

A. Einige glauben: es gebe überhaupt keine allgemeingültige und nothwendige Grundsätze für das Thun und Lassen der Menschen; oder, welches einerley ist, wir könnten dergleichen nicht mit Gewißheit erkennen. Moralische Skeptiker.

B.

B. Andre: ja, es giebt dergleichen und der Mensch kann sie erkennen; **Moralische Dogmatiker.** Von diesen aber suchen

a) einige die Grundsätze nicht in dem Vernunftvermögen selbst und dessen reinen Begriffen; sondern leiten sie aus der Kenntniß von den Folgen der Handlundlungen ab; **Moralische Empiristen.** Diese Kenntniß schöpfen sie

1) aus der Offenbarung von Gott und einer zukünftigen Welt, und den daher zu erwartenden Folgen unsrer Handlungen, — es sey aus eigner unmittelbar empfangener oder aus andern wiederfahrner auf Glauben angenommener Offenbarung; — **Moralische Mystiker.**

2) Aus der Erfahrung der sinnlich wahrnehmbaren Folgen unsrer Handlungen, und ihrem Einflusse in die Annehmlichkeit des irdischen Lebens; **Moralische Sensualisten.**

b) Andre aber behaupten nicht nur allgemeingültige Principien für das Thun und Lassen der Menschen; sondern sie suchen auch selbige lediglich in der Vernunft, und zwar nicht in der auf Sinnlichkeit angewandten, sondern in der reinen Vernunft. Sie behaupten: die Principien

pien seyn in dieser ursprünglich enthalten, und würden nur auf sinnliche Gegenstände angewandt. Moralische Rationalisten.

§. 29.

Der moralische Skepticismus macht alle Begriffe von Recht, Pflicht und Tugend schwankend, und sieht es wohl gar für chimärisch an, nach solchen zu handeln. Der moralische Mysticismus kann sehr rein und edel seyn, aber er hat nicht festen Grund, und öffnet leicht allerley Schwärmereyen und Täuschungen die Thüre. Der moralische Sensualismus befördert zwar einigermaßen den Vernunftgebrauch in dem sinnlichen Erfahrungskreise, schränkt aber denselben auf Genuß des Erdenlebens ein; strebt vergebens nach absolut nothwendigen Grundsätzen, und benimmt daher den sittlichen Gesetzen ihre wahre Würde. Alles dieses wird sich deutlicher ergeben, indem wir nun die Grundsätze durchgehn, die man hier und da für Moral-Principien angeben hört.

§. 30.

Einige sagen: Alle moralische Urtheile beruhen auf keinem eigentlichen unwandelbaren Princip, noch auf einer wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen

Natur,

Natur, sondern lediglich auf Gewöhnung an gewisse Begriffe und Sitten, auf Erziehung. Was der Lehre unsrer Erzieher, ihrer Gewöhnung und der Sitte unsers Landes und unsers Zeitalters gemäß ist, das sey sittlich gut.

Kritik. Es ist wahr, daß die sittlichen Urtheile der Menschen sehr von einander abweichen, und oft widersprechend sind; es ist wahr, daß der nächste Grund dieser Verschiedenheit in Erziehung und Gewöhnung liegt. Hieraus aber folgt weder: a) daß es kein unveränderliches nothwendiges Sittengesetz gebe; noch b) daß es praktisch nothwendig sey, der Gewöhnung, die man angenommen hat, schlechthin zu folgen. Nicht das erste, denn, wenn auch das Sittengesetz unveränderlich ist: so kann doch dessen Aeußerung und Anwendung durch den Einfluß der Erziehung geformt seyn. Wäre Erziehung an sich die Grundlage aller Moralität: so könnten wir ja nicht die Erziehung selbst moralisch beurtheilen, und zwischen guter und schlechter einen Unterschied machen. Nicht das andre. Wir folgen zwar der Gewöhnung, das ist physisches Gesetz; aber ob wir auch sollen? das ist eine andre Frage, die zu beantworten sich unsre Vernunft über die Gewöhnung selbst hinaussetzt und sie erst beurtheilt, ob sie gut und recht sey.

§. 31.

§. 31.

Andre sagen: Erst, seitdem die Menschen in bürgerliche Gesellschaften traten, erforderte es das Interesse dieser — einige Handlungen durch besondre Achtung auszuzeichnen, weil sie dem öffentlichen Wohl, mit Einschränkung des Privatwohls des Einzelnen zuträglich waren, und an andre dagegen ein Gefühl von Verachtung zu verknüpfen, weil sie mit dem gesellschaftlichen Interesse sich nicht vertrugen. Hierauf allein beruht der Unterschied zwischen Tugend und Laster; u. s. w.

Kritik. Es ist wahr, daß die gesellschaftliche Verbindung, besonders die bürgerliche, die Grundsätze der Moralität entwickelt, und ihre Anwendung modificirt; es folgt daraus aber eben so wenig, als im vorigen §, daß sie der letzte Grund derselben sey: denn a) wir nennen auch Handlungen isolirter vernünftiger Wesen sittlich gut oder nicht gut, z. E. Mäßigkeit und Unmäßigkeit. b) Wir können uns eine Verpflichtung denken, welche die Menschen bestimmt, sich in Staaten zu verbinden, und die also früher gedacht werden muß. c) Wir unterscheiden die sittliche Achtung von dem Wohlgefallen, das wir an einer Handlung, wegen ihres Einflusses auf das Wohl der Gesellschaft und auf das unsrige finden.

d) Der Staat selbst ist ein Gegenstand der Beurtheilung nach sittlichen Grundsätzen.

§. 32.

Noch andre sagen: Der Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen ist wesentlich durch den Urheber der Natur festgesetzt. Sein Wille ist unser höchstes Gesetz; ihm zu gehorchen, der letzte Grund aller Verbindlichkeit.

Kritik. Unsre Vernunft führt uns zwar auf die Idee eines höchsten Wesens, findet auch keinen Grund dieser Idee die Wirklichlichkeit eines Objectes abzusprechen; allein der entscheidende Grund, der sie nöthiget dieses Wesen als wirklich vorauszusetzen, ist ein Bedürfniß, das wir ohne die vorausgehende Idee von Sittlichkeit nicht hätten. (Metaph. §. 96.) Wenn wir auch nun dieß von Sittlichkeit unabhängig spekulativ begründet hätten: so müßten wir weiter den Inhalt seines Willens entweder durch Vernunft oder durch Offenbarung erkennen.

a) Wird Offenbarung betrachtet als übernatürliche Erkenntnißquelle sittlicher Gesetze, bey der die Vernunft kein Vermögen besitze, auch nur hintenher zu prüfen, so ist dieß ohne Einschränkung zu verwerfen; solcher sittliche Mysticis-

mus ist vernunftwidrig und sittenverderblich. Wird aber Offenbarung betrachtet als außerordentliches Erkenntnißmittel sittlicher Gesetze, die von der Vernunft geprüft, und als vernünftig durch ihr eignes Vermögen erkannt werden können und sollen: so setzt diese Prüfung selbst sittliche Grundsätze voraus, nach denen wir beurtheilen: ob eine gewisse Offenbarung Gottes würdig und dem Menschen angemessen sey. Ferner kann die Offenbarung nicht für alle einzelne Vorfälle Vorschriften enthalten; der Handelnde muß demnach über die sittliche Güte einer vorliegenden Handlung erst den Ausspruch seiner Vernunft hören, um darnach zu beurtheilen, ob diese geboten oder verboten sey.

b) Wenn wir aber, was Gottes Wille sey, durch Vernunft erkennen sollen: so kann dieß nicht durch den Weg der Erfahrung und Naturbeobachtnng geschehn; denn diese lehrt mich nur, was geschieht, nicht, was geschehen soll; und in ihr ist alles, was geschieht, gleich gesetzmäßig und natürlich. Daß die Gottheit den Vernunftgesetzen einen Vorzug eingeräumt wissen wolle vor den Gesetzen des sinnlichen Begehrens, kann mich die Erfahrung nie lehren. Es müßte also durch den Weg a priori der Wille Gottes erkennbar seyn; das ist er auch,

wenn wir Gott als das moralisch beste Wesen ansehen; allein es wäre der offenbarste Cirkel aus dieser Idee etwas abzuleiten, was ich erst selbst aus dem Grundbegriffe moralischer Güte hineingeleitet habe.

Und endlich ist noch immer die Frage übrig: wie verpflichtet der göttliche Wille? warum soll ich wollen, was Gott will? Weil er das mächtigste Wesen ist? Das hieße Furcht und Hoffnung zum Grunde aller Sittlichkeit machen. Weil er das moralisch vollkommenste Wesen, und sein Wille immer der beste ist? So ist also unser Gehorsam unmittelbar der Vernunft und ihrem eignen Gesetze gewidmet, welches wir in der Gottheit gänzlich rein von allem sinnlichen Zusatze denken. Und so ist es recht; aber hierbey ist der göttliche Wille ein in der Theorie unnöthiger Umweg, der als Nebentriebfeder seinen Werth hat; aber nicht Quelle unsrer Verbindlichkeit seyn kann. Eben dieses gilt auch, wenn man sagt: wir sollen Gott gehorchen aus natürlichem Gefühl der Billigkeit und Dankbarkeit.

Anmerk. Welches sind die ähnlichen Wahrheiten, die zu dieser Täuschung Anlaß gegeben?

§. 33.

Andre sagen: die Grundlage aller sittlichen Grundsätze sey: Mache dich selbst so vollkommen als möglich.

Kritik. Dieß heißt also: Erhalte deine Kräfte; erwirb dir neue, und verstärke sie insgesammt immerdar; richte sie im Gebrauche alle auf einen Zweck, und verhüte, so viel möglich, daß eine die andre nicht einschränke. Anwendbarkeit erhält dieser Grundsatz erst durch die Bestimmung jenes einen Zweckes. Unter diesem versteht man entweder die Summe der Kräfte selbst; oder innern Genuß derselben durch Gebrauch an sich; oder Genuß der äußern Wirkungen, die aus dem Gebrauch derselben entspringen. Letztern sich zum höchsten Ziel seiner Thätigkeit zu setzen, wird a) allgemein unwürdig gefunden; auch hängt b) der Erfolg nicht von uns ab; und es ist c) unmöglich durch sichre Regeln festzusetzen: welches Verfahren im Ganzen die annehmlichsten Folgen nach sich ziehen werde. Innerer Genuß im Gebrauche selbst, ist allerdings Naturzweck: aber dieß Naturgesetz wird durch gleich natürlichen Trieb nach äußerm Genuße vielfältig beschränkt, ja unterdrückt; es wird also ein höheres Princip erfordert, welches beyde leite. Ausbildung

der Kräfte überhaupt ist kein Begriff, der die Sittlichkeit des Handelns bestimmt unterschiede; es muß also ein höheres Gesetz vorausgehen, dem die Kräfte unterwürfig seyn müssen, um systematisch wirken zu können, und das ihrer Richtung Moralität gebe. Der Grundsatz: mache dich selbst vollkommen, ist also zwar vernünftig, aber ein moralisches Gesetz nur dann: wenn a) das perfice alios dem perfice te nicht untergeordnet, sondern beygeordnet wird; b) wenn Vollkommenheit nicht wieder dem Vergnügen als Mittel untergeordnet wird. Daher haben denn andre ihn lieber so ausgedrückt: handle nach der Idee der Vollkommenheit; welches, wenn es verständlich gemacht wird, mit dem bald anzugebenden richtigen Princip zusammenstimmt.

§. 34.

Noch andre machen das sittliche Gefühl zur Grundlage des Sittengesetzes. Sie sagen: Wir sind von Natur so eingerichtet, daß eine gewisse Gesinnungs- und Handlungsart von einem angenehmen Gefühl der Billigung und Achtung; eine andre von dem widrigen Gefühle der Misbilligung und Verachtung begleitet wird. Diese Einrichtung heißt das sittliche Gefühl oder der moralische Sinn. Was uns dieses billigende Bewußtseyn giebt, ist sittlich gut; was dieß Gefühl beleidiget, sittlich böse.

Kritik. Was versteht man eigentlich unter diesem Gefühle? a) gemeine sittliche Menschenvernunft, d. i. Vernunsterkenntniß, die nicht deutlich, sondern nur klar oder dunkel auf unser sittliches Urtheil einfließt; b) ein Gefühl der Lust, das mit dem Begriffe der Sittlichkeit verbunden ist. c) Gefühle der Lust, die aus Befriedigung feinerer Neigungen, z. B. der Sympathie, unabhängig von einer höheren Idee von Sittlichkeit, entspringen. Das Daseyn solches Gefühles in diesen Bedeutungen ist außer Zweifel; allein zur sichern und letzten Grundlage praktischer Regeln können diese dunkeln Urtheile und Gefühle keineswegs dienen; denn: a) die Vernunft kann es unmöglich billigen, lieber dunkel vorgestellten als deutlichen Regeln zu folgen; b) das reine moralische Interesse hat als bloßes Gefühl weder an Stärke noch Dauer Vorzug vor andern Gefühlen; es muß also ein Vernunftgrund vorhanden seyn, es vor andern auszubilden, und ihm ein Uebergewicht zu verschaffen. Wollte ich ihm um sein selbstwillen folgen, weil es Vergnügen gewährt: so würde ich aus Eigennutz handeln, und also dieß Vergnügen selbst zerstören; denn das Sittlich-Gute schließt das Bewußtseyn der Uneigennützigkeit in sich; (zu geschweigen, daß die Cultur der Anlage zum moralischen Vergnügen zugleich Quelle vieler moralischen Leiden ist; und daß andre lebhaftere Triebe

doch

doch wohl Gewissensvorwürfe übertäuben). Folge ich aber dem moralischen Gefühle, weil es vernunftmäßig und aus Vernunft entsprungen ist: so ist diese also das oberste Prinzip. c) Die übrigen feinern Empfindungen, ästhetische und gesellige, können aus mehrern Gründen nicht Fundamentalsätze werden. Sie bedürfen der Leitung der Vernunft um zulässig zu seyn, und geben uns an sich keinen höhern Werth als jeder andre Genuß; wenn sie solchen Werth nicht aus Bezug auf ein oberes Vernunftgesetz erhalten. Eine unbedingte allgemeingültige Regel kann also nicht lediglich auf moralischen Empfindungen beruhen; zumahl das Sittlich-Gute für alle vernünftige Geister dasselbe seyn muß, und wir jene Empfindungen nur als menschliche Eigenschaften, und auch dieß nur in dem gegenwärtigen Leben kennen.

§. 35.

Das allgemein herrschendste System endlich ist das, welches auf das Princip der Selbstliebe oder den Grundsatz der eignen Glückseligkeit gebaut ist. Es lautet so: Alle unsre Triebe verlangen Befriedigung, und diese gewährt dem Menschen Vergnügen. Dieses Vergnügen also ist es, wornach wir überall und immer streben müssen. Was uns aber Vergnügen verspricht, gewährt es nicht immer. Die angenehmen sowohl als unangenehmen Empfindungen

haben überdieß ihre Stufen der Lebhaftigkeit, Lauterkeit und Dauer. Ueber dem kleinen Vergnügen verlieren wir oft in der Folge ein größres; oft tauschen wir gar Schmerz, Verdruß und Betrübniß für die Lust ein. Die Scheu einer gegenwärtigen geringen Unannehmlichkeit beraubt uns oft eines großen Vergnügens; oder zieht uns eine viel beschwerlichere Unannehmlichkeit in der Folge zu. Der Mensch, dem es nicht bloß um den gegenwärtigen Augenblick der Lust zu thun ist, sondern der Zukunft und Vergangenheit vereinigt, kann also nicht seinem jedesmahligen Triebe, wie das Thier seinem Instinkte folgen: sondern muß mit Wahl und Ueberlegung handeln. Er ist durch Natur dazu gedrungen, und auch seines Vergnügens selbst halber dazu verpflichtet. Indem nun unsre Begierde, durch Vernunft modificirt, einen dauerhaften Zustand möglichst vieler, möglichst reiner, und möglichst lebhafter angenehmer Empfindungen umfaßt, so erzeugt sich aus den mannichfaltigen Gefühlen des Vergnügens der idealische Begriff von Glückseligkeit. Der Trieb nach Glückseligkeit, aus den einzelnen Trieben nach einzelnen Vergnügungen, durch Vernunft erzeugt, ist mithin seinem Ursprunge nach ein vernünftiger Trieb, und die Regeln, wornach seine Befriedigung geschehen kann, müssen vernünftige, also sittlich gute Lebensregeln seyn. Alle andre Grundsätze stützen sich

mithin auf diesen als den ersten: Strebe nach Glückseligkeit, oder: thue das, was dir nach dem ganzen Umfange und der ganzen Dauer deiner Existenz das meiste, reinste und lebhafteste Vergnügen verschafft.

§. 36.

Da dieses System wirklich so viel Wahres und Gutes hat: so verdient es noch genauer in Anwendung betrachtet zu werden. Mache dich so glückselig als möglich, bedeutet demnach so viel als: 1) überhaupt vermeide den Schmerz, und suche Vergnügen jeder Art, der Sinne, der Einbildungskraft, des Verstandes und des Herzens. 2) Bestimme deine Neigungen nach den Gegenständen und diese nach jenen, um dadurch die möglichst größte Annehmlichkeit deines Lebens zu bewirken. 3) Insbesondre: a) Verstärke deine Genußfähigkeit für jede Art des feinern oder gröbern Vergnügens, aber so, daß du nicht zugleich deine Empfindlichkeit für den Schmerz erhöhest, oder die Genußfähigkeit für eine Art des Vergnügens erstickest, indem du sie für eine andre Art erhöhest. b) Erwirb und erhalte dir Glücksgüter oder äußere Mittel der Wohlfahrt; doch laß dieß Bemühen dich so wenig als möglich im Genuße ihrer selbst stören. c) Eben so verstärke deine innre Kraft dir beydes, innre Wohlfahrt und äußere

Glücks-

Glücksgüter, zu verschaffen; doch laß diese Uebung dich möglichst wenig im Genuße selbst unterbrechen. d) Diese drey Maximen vereinige in der Anwendung unter sich; vereinige ihre besondere Folgerungen in Absicht aller Theile deines Wohls; und e) bey der Unverträglichkeit zweyer Vergnügen oder Aufopferungen entscheide nicht nach Stärke, Menge oder Dauer der Empfindungen allein: sondern vereinige diese Maaßstäbe alle drey. f) Bey der Wahl der Mittel zu deinem Wohle nimm auf dein eignes Individuum, deine eigenthümliche Sinnesart, Temperament, Kräfte, angewöhnte Neigungen, äußere Lage und Verhältnisse Rücksicht, um hier nach der allgemeinen Regel, wie Menschen glückselig werden können, ihre nähere Bestimmung für dich zu geben.

§. 37.

Mißdeutungen dieses Grundsatzes: 1) auf Natureinfalt allein; 2) auf Ausdehnung der Genußfähigkeiten allein; 3) nur das unmittelbare Vergnügen; 4) nur die entfernten Folgen; 5) nur das angenehme Selbstbewußtseyn seiner Würde und Unabhängigkeit; 6) gröbre sinnliche Lüste über alles; 7) geistige Freuden unbedingt über alles; 8) nur Dauer und Menge, nicht die Lebhaftigkeit des Vergnügens zu schätzen; 9) ausser Stärke, Menge und Dauer noch eine gewisse Würdigkeit zum Entscheidungs-

grunde der Wahl zu machen; 10) oder gar die Sittlichkeit des Vergnügens als ein besondres Merkmahl des suchenswürdigen Vergnügens anzugeben. 11) Ueberhaupt ist es inconsequent, bey diesem System das Vergnügen lediglich nach objectiven Gründen und der allgemeinen Menschennatur zu schätzen, und die subjectiven Rücksichten ganz ausser Acht zu lassen. 12) Man darf nicht Gefühle in Rechnung bringen, die aus dem moralischen Urtheile über die Handlung entspringen; es sey dann subjectiv. 13) Eben so wenig Folgen, deren Erwartung sich lediglich auf ein sittliches Urtheil von Würdigkeit gründet; also keine Belohnungen von Gott in dieser oder einer zukünftigen Welt.

§. 38.

Folgerungen aus diesem System sind diese: 1) Gut ist also alles, was, wohl überdacht, dem Handelnden die meisten stärksten und dauerhaftesten angenehmen natürlichen Folgen für dieß Erdenleben gewährt. 2) Dieses Gute ist eben um dieser vorhergesehenen Folgen willen moralisch gut. 3) Tugend, herrschende Liebe zum Guten, ist herrschende Liebe zum Vergnügen unter Leitung einer richtig vergleichenden und genau berechnenden Vernunft, nebst der Fertigkeit, das, was sich aus dieser Berechnung ergiebt, eifrig und bedachtsam zu realisiren.

ren. 4) Tugend hat keinen innern eigenthümlichen Werth; das Sittliche ist nur gut in Beziehung aufs Physische. 5) Ein Wesen ohne Sinnlichkeit und Bedürfniß ist keiner moralischen Vollkommenheit fähig. 6) Was in jedem Falle die Pflicht erfordre, läßt sich wegen Menge, Entfernung und Ungewißheit der Folgen nicht ohne weitläuftige Untersuchung, und niemahls zuverläßig ausmachen. 7) Die Verbindlichkeit zu einer Handlung hängt nicht nur von der Einsicht des Handelnden, sondern auch davon ab: ob er dieß oder jenes zu einem glückseligen Leben rechne; ist also weder allgemein noch unbedingt nothwendig. 8) Sittlichkeit ist mit Klugheit einerley. 9) Wenn alle vernünftige Wesen dieses angebliche Sittengesetz befolgten, so würden sie zwar eine gemeinschaftliche Maxime befolgen, aber nicht nach einem gemeinschaftlichen Zwecke streben; sondern indem jedes sich als Mittelpunkt von allem, alles andre aber bloß als Mittel für sich selbst vorstellte und darnach handelte, müßte eine allgemeine Disharmonie in der moralischen Welt entstehen.

§. 39.

Kritik des Grundsatzes der Selbstliebe.

Wegen Unbestimmtheit des Begriffes von menschlicher Glückseligkeit, fehlt es diesem System

der

der Sittlichkeit an strenger Allgemeinheit und unbedingter Nothwendigkeit. Es setzt ferner die Beweggründe zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse, und lehrt bloß den Calcul genauer und richtiger ziehn; es ist also der aufs höchste verfeinerte Eigennutz eines sinnlichen dabey aber vernünftigen Wesens, nicht innre Gesetzgebung der Vernunft. Die gemeine Menschenvernunft aber findet in sich die Idee einer vollkommnern Denk- und Handlungsweise. Sie fühlt, daß etwas in uns ganz unbedingt gebietet, daß diese Vorschriften verbindlich bleiben, die Berechnung unsers eignen Vortheils möchte auch ausfallen, wie sie wollte. Wir können nicht läugnen, daß Glückseligkeit relativ ist, nach den Neigungen, die ein Wesen in sich empfindet; aber die Sittengesetze denken wir uns als allgemein geltend für alle vernünftige Wesen. Wir fühlen, daß **Pflicht** etwas sey, das in der Natur der Vernunft ohne Beziehung auf unser Wohl und auf unsre Neigung gegründet ist; ja, wir unterscheiden sehr wohl, daß es selbst bey dem Thun einer pflichtgemäßen Handlung etwas ganz andres sey, aus Furcht eines Nachtheils oder gewisser Vortheile wegen, oder auch selbst aus Neigung, — ein andres, aus **Pflicht** sie thun.

Der Grundsatz der Selbstliebe mag also zwar ein vernünftiger Grundsatz für sinnliche Wesen seyn; aber

aber der höchste Grundsatz der Vernunft ist er sicherlich nicht.

Anmerk. 1. Künstliche Nachhülfe, durch das Princip der Vollkommenheit, durch das moralische Gefühl, durch Mitwirkung der sympathetischen Neigungen, durch Einmischung der Gottheit und der Belohnungen und Strafen einer künftigen Welt.

Anmerk. 2. Aehnliche Wahrheiten, durch deren unrichtige Anwendung jene Verwechselung des reinen Sittengesetzes mit vernünftigem Eigennutz entsteht, oder bestärkt wird.

§. 40.

Welches ist denn nun das höchste **Gesetz** der **reinen Vernunft in sich**, das die gemeine Menschenvernunft ahndet, durch welches ein vernünftiges Wesen etwas will, — nicht, weil es etwas andres will, sondern lediglich deshalb, weil es ein vernünftiges Wesen ist; — welches für alle vernünftige Wesen gilt, und unbedingt gebietet, wie sie handeln sollen? Wir wollen solches in verschiednen theils gleichbedeutenden, theils aus einander fließenden Formeln darstellen:

1) **Handle deiner reinen Vernunft gemäß**, das ist, mache Vorstellungen wirklich, welche ganz

das Werk deiner Vernunft sind; oder 2) handle so, daß deine Vernunft mit sich selbst einstimmig sey.

Anders kann die Vernunft als Vernunft nicht handeln; für sie ist es Naturgesetz: was von dieser Handlungsweise abweicht, kann, insofern es abweicht, nicht vernünftig, mithin auch nicht sittlich genannt werden.

§. 41.

Dieß Gesetz der Vernunft wird für uns erst dadurch Gebot, (Imperativ) daß wir es als Vorschrift für einen Willen aufstellen, der zwar durch Vernunft bestimmt werden kann, aber auch andrer Begehrungen fähig ist. Die subjective Regel, nach welcher ein Wille sich bestimmt, nennen wir eine Maxime. Das sittliche Gebot lautet also so:

1) **Handle so, daß du wollen könnest, deine hier zum Grunde liegende Maxime solle, sowohl für dich als für alle andre vernünftige Wesen, ein allgemeines Gesetz seyn.** Denn wolltest du eine Handlungsweise dir für erlaubt halten, die doch zugleich andern unerlaubt seyn sollte; so wäre ja innrer Widerspruch in deiner Vernunft. Man kann dieß Gebot auch so ausdrücken: Richte dich in deinen Handlungen nach solchen Maximen, die, wenn

wenn sie Naturgesetze wären, eine Natureinrichtung hervorbrächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von der du, mit Einstimmung deines Willens, ein Theil seyn könntest.

2) Hieraus fließt eine andre Regel: **Handle so, daß du den Menschen, sowohl in deiner Person als in andern, immer zugleich mit als Zweck, niemahls bloß als Mittel gebrauchest.** Denn etwas in der Natur muß letzter Zweck seyn, das nicht weiter Mittel zu etwas anderem sey; das ist die vernünftige Natur, und diese haben andre so gut wie du. Man kann dieß auch so ausdrücken: Behandle keine Person bloß als Sache, sondern als etwas, das von eben derselben Handlung auch in sich selbst den Zweck muß enthalten können.

3) Eine dritte Formel des moralischen Gebotes ist die: **Handle nach solchen Maximen, die du selbst, als allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen, als Gesetze geben kannst.**

Anmerk. 1. Das Princip der eignen Glückseligkeit trennte alle Wesen, so viel man auch durch Sympathie nachhalf. Hingegen durch dieses allgemeine Vernunftgebot werden alle vernünftige Wesen

in

in ein großes Reich verbunden. Jedes Glied in selbigem nimmt durch seine Vernunft an der allgemeinen Gesetzgebung Theil, und ist zugleich von Seiten seines Willens derselben unterworfen. Daher entspringt dann die Achtung, die der Mensch für sich selbst hat, so oft er sich bewußt ist, dieses Gesetz befolgt zu haben, welches sein eignes ist; und die Verachtung seiner selbst, und das unauslöschliche Gefühl von Schaam, so oft er solches übertritt.

Anmerk. 2. Dieses Princip stimmt also mit den Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes: Was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue du ihnen auch nicht, u. s. w. — mit den Lehren des Christenthums, und mit unsern sittlichen Empfindungen, (z. B. der Hochschätzung für Uneigennützigkeit, Freundschaft, Religion) überein. Es ist wahr, evident, unbedingt nothwendig, allgemein verständlich und allgemein gültig, und der Wille, den es hervorbringt, ist rein, gut, gemeinnützig und untadelhaft.

Anmerk. 3. Einwürfe dagegen und Antworten darauf.

Anmerk. 4. Was von diesem Princip in jedem der vorigen lag?

§. 42.

Dieser Grundsatz ist inzwischen bloß formal, wie für die theoretische Vernunft der Satz des Widerspruches. (§. 8. — 10. Log.) So wenig dieser materiale Kriterien der Wahrheit liefern konnte; so wenig kann dieser materiale Regeln an die Hand geben, was in einzelnen Fällen zu thun oder zu lassen sey. Dieß ist ganz die Sache der Urtheilskraft. Wenn die Vernunft den Willen bestimmt, daß er eine vorliegende Handlung ausführen solle; so kann dieß nicht anders als durch folgenden Vernunftschluß geschehn: Wie in diesem Falle alle Menschen handeln sollten; so soll auch ich handeln. Alle Menschen sollten in diesem Falle dergestalt handeln; folglich soll auch ich es. Der Obersatz ist das sittliche Grundgesetz; aber wodurch bringt die Vernunft die Subsumtion zu Stande: so sollten in diesem Falle alle Menschen handeln, oder, ich kann wollen, daß alle und jeder so handeln? Dieß kann sie nicht anders als durch Ueberlegung der Folgen dieser Handlung, daß sie urtheilt: das, was durch die vorliegende That zur Wirklichkeit kommen wird, sey etwas, das für alle Menschen ein Gegenstand des Willens seyn könne. Es muß also ein allgemeines Ziel gedacht werden, auf welches die Folgen der Handlungen bezogen werden können. Die Vernunft

muß

muß in demjenigen, was sie durch diese oder jene Handlungen zu bewirken erwartet, etwas sehen, wodurch der Zustand der Welt, den ihre Handlung ändert, besser wird, als er ohne dieselbe wäre. Dann erst kann sie das Wirklichwerden dieser Handlung an sich gut nennen; und bevor nicht festgesetzt ist, es sey gut, daß sie geschehe, kann man nicht sagen: es sey sittlich gut sie zu thun.

Anmerk. Dieß ist meines Bedünkens der Punkt, in welchem die beyden jetziger Zeit im Kampfe begriffenen Moralsysteme sich vereinigen. Man suchte bisher bloß materiale Principien der Handlungen; nun wird ein formales Princip der Sittlichkeit aufgestellt, und alle materialen verworfen. Man verwirft sie meines Erachtens mit Recht als Principien der Sittlichkeit, die einzig auf dem formalen Gesetze beruht; aber man muß, meiner Einsicht nach, ein materiales Princip zulassen, um dem sittlichen Willen in dem Stoffe, an welchem er thätig seyn soll, in den materiellen Handlungen Anwendung zu verschaffen. Dieß fühlte schon eine Parthey der griechischen Philosophen, die, in ähnlicher Absicht, zwischen dem einzigen wahren Gute und den annehmungswürdigen Dingen, einen Unterschied machte.

§. 43.

Dieses allgemeine Ziel des Materialen der Handlungen; dieses allgemeine Gut, in Beziehung auf welches die Folgen einer Handlung gut genannt werden, ist die **Vollkommenheit, das Wohl der Welt, Wohlseyn in richtiger Proportion gegen die innre Harmonie der Vernunft.** Eine höchste Vernunft, verbunden mit dem vollkommensten sittlich guten Willen, würde zum letzten Zwecke ihrer Handlungen diesen Stand der Vollkommenheit und wahren Glückseligkeit der Welt haben. Dieser Zustand ist zwar offenbar ein Ideal, ein so hochgestecktes Ziel, daß keine menschliche Denkkraft es erreichen kann; aber dennoch ist es für jede Vernunft das Ziel, durch dessen Hinbeziehung der Begriff von dem, was **objectiv gut** sey, seinen Sinn erhält.

Es ist nicht zu läugnen, um dem Untersatze des moralischen Vernunftschlusses völlige Gewißheit zu geben, müßte unsre Einsicht in die Folgen einer Handlung, die nächsten und entfernten, die wesentlichen und zufälligen, kurz, die Unendlichkeit des Ganzen und aller Zukunft umfassen; und das Ideal von Wohl der Welt müßte für uns eine Bestimmtheit haben, deren es nicht einmahl fähig scheint, oder die wenigstens weit über unsre Kräfte ist. Allein

hieraus

hieraus folgt nur soviel: daß wir von keiner einzigen Handlung mit Gewißheit behaupten können, sie wird gut seyn. Das bedarf es aber auch nicht zur moralischen Güte. Genug, wenn wir uns sagen können: nach meiner besten dermahligen Einsicht wird diese Handlung gut seyn, und deshalb sie wollen, so ist sie in Absicht unsrer zuverlässig sittlich gut. Aber um sittlich gut auch nur seyn zu können; muß, deucht mich, unabhängig hiervon, für mich ausgemacht seyn: daß sie an sich gut sey, das ist, ihre Folgen wünschenswerth seyn.

§. 44.

Wir unterscheiden demnach das objective und subjective höchste Gut für die Vernunft. Das objective höchste Gut, zu welchem beyzutragen der Zweck der materialen Handlungen ist, die sie billiget; ist das Ideal des Weltbesten. Von den Formeln, durch welche sie sich demselben anzunähern trachtet, in der angewandten Moral. Das subjective höchste Gut, besteht in der Einstimmung des Willens zu dem Gesetz der Vernunft selbst, unabhängig von dem, was durch die äußre That bewirkt wird. Das scheinbar Gute oder Angenehme (§. 20.) ist kein Gegenstand der Vernunft, sondern der Sinnlichkeit, indem diese allein empfindet. Das

relativ Gute oder das Nützliche, bezieht sich ganz auf jenes, obwohl vermittelst des Verstandes. Also bleibt nichts andres übrig als eben das absolut Gute, das in jener Harmonie von Willen und Vernunft besteht. Ein guter **Wille** also, das ist, der durch das Gebot der reinen Vernunft, auch ohne Rücksicht auf eignes Wohl oder Weh bestimmt wird, ist das einzige, was für innerlich an sich gut, für die Vernunft angemessen, was ohne Einschränkung, und ohne Beziehung auf gewisse Zwecke, selbst nicht den höchsten materialen Zweck — für absolut gut gehalten werden kann.

§. 45.

Wir hätten also nun eine allgemeingültige nothwendige Regel, ein sittliches Grundgesetz der Vernunft, und eine materiale Grundlage zur Anwendung derselben auf wirkliche Handlungen, als den Stoff der praktischen Vernunft. Wir hätten auch ein allgemeingültiges nothwendiges Ziel, das höchste Gut für die Vernunft, nähmlich subjectiv, die innre Eintracht von Willen und Vernunft; objectiv aber für das äußere der Handlung, das allgemeine Weltbeste. Wir müssen aber auch eine allgemeingültige nothwendige Triebfeder haben, die dem sittlichen Gesetze Einfluß auf den Willen verschaffe. Wenn nun unser Begehrungsvermögen zu allen andern Begeh-

rungen durch den Reiz des An = oder Unangenehmen in Bewegung gesetzt wird; so dürfen wir nicht zweifeln, daß dieß auch bey dem vernünftigen Wollen geschehen muß. Insofern nun ein Wohlgefallen an der Vollkommenheit und dem Wohl der Welt unsern Willen bestimmt, ist dieß allerdings eine schätzbare objective Triebfeder, aber es ist nicht die rein moralische, die wir suchen, sondern immer noch Lustgefühl einer feinern Neigung.

§. 46.

Die echte Triebfeder für den sittlich guten Willen kann keine andre seyn, als die Achtung für das moralische Gesetz selbst. Denn das Wesentliche alles sittlichen Werthes der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines vorauszusetzenden Gefühles, nicht um des Gesetzes selbst willen; so ist die Handlung zwar gesetzmäßig, aber nicht sittlich gut. Es würde also zwar der Buchstabe des Gesetzes erfüllt, aber der Geist desselben wäre in solcher Handlung nicht enthalten.

§. 47.

Wie und wodurch aber kann das moralische Gesetz Triebfeder für einen Willen werden, der sinnlich bestimmbar ist? Nicht anders, als indem die bloße Vorstellung des Gesetzes eine Empfindung von Achtung erreget, die da macht, daß die Erfüllung des Gesetzes selbst interessant ist, und dieses ist es, was wir sittliches Gefühl nennen. Indem wir Vorstellungen oder Empfindungen haben, haben wir zugleich das Gefühl der An- oder Unannehmlichkeit derselben. Wenn nun unsre Handlung mit der Forderung der Vernunft übereinstimmt, wie könnten wir anders als diese Uebereinstimmung in uns empfinden? und wie sollte nicht diese Empfindung angenehm, das Gefühl eines Widerspruchs unangenehm seyn? Dieses Gefühl nun knüpft das Band zwischen der reinen Vernunft und der Sinnlichkeit des Begehrens. Dieses Gefühl ist also nicht Grund der innerlichen Güte einer Handlung, sondern dieser ist ihre Gesetzmäßigkeit selbst. Es ist nicht Ursache, daß die moralische Handlung gebilliget wird, sondern weil sie durch Vernunft gebilliget ward, erregt sie das moralische Gefühl. Seine Bestimmung ist nicht ein objectives Sittengesetz zu gründen, nicht sittliche Güte oder Nichtgüte lediglich nach demselben zu beurtheilen; sondern sie ist die: als nächste

Wirkung des Gesetzes auf den Willen, die Sinnlichkeit den Vernunftgrundsätzen gemäß zu bestimmen, und dadurch die Darstellung dieser Grundsätze in äußerlichen Handlungen möglich zu machen.

§. 48.

In welchem Verhältnisse nun stehet die Befolgung des Vernunftgesetzes mit der Glückseligkeit eines Wesens, das eine Sinnlichkeit besitzt, durch die es mannichfaltiger Vergnügen und Unannehmlichkeiten empfänglich ist? Ohne sich selbst untreu zu werden, kann ein solches Wesen weder nach Sittlichkeit allein noch nach Wohlseyn allein streben. Sein vollständiges Gut besteht in der Vereinigung dieser beyden Ideale. Es wäre eine widersinnische und widersprechende Natur, in welcher die Befolgung ihres eignen Gesetzes zugleich mit einem Mißfallen an dieser Befolgung begleitet wäre. Vielmehr führt 1) in der That dieß Bewußtseyn der Uebereinstimmung seines Willens mit der Vernunft eine Zufriedenheit mit sich selbst bey sich, die ein eignes Vergnügen, und eines der reinsten ist. Ueberdieß entfernt 2) ein moralisch guter Lebenswandel, eins der peinlichsten Uebel, das Mißfallen an sich selbst. Und 3) endlich sind die Beobachtungen der einzelnen Vernunftvorschriften ihrer Natur nach eine reiche Quelle

von

von innerm Vergnügen und äußerm Wohlstande. Man kann in diesem Sinne mit Recht behaupten, daß die Tugend ihr eigner Lohn ist, daß jeder in jedem Momente seines Daseyns die Selbstzufriedenheit genießt, deren ihn sein Charakter und seine jedesmahlige Gemüthsfassung fähig und werth macht; und man muß zugeben: daß dieß angenehme Gefühl, das aus der Selbstachtung entspringt, nicht nur ein wichtiger Theil unsrer Glückseligkeit und ein Haupterforderniß aller ungetrübten Zufriedenheit; sondern auch vor der Vernunft das einzige wahre Vergnügen sey, weil es das einzige ist, welches nothwendiges Bedürfniß jedes vernünftigen Geistes, in dem Maaße als er vernünftig ist, genannt werden kann. Selbst das Vergnügen an Wahrheit ist theils in ihm enthalten, theils ihm subordinirt. Jedes andre setzt ein Bedürfniß voraus, das nicht aus der Vernunft, sondern aus einer Neignng der mannichfaltig gestalteten Sinnlichkeit entspringt.

§. 49.

Aber a) ein solches sinnliches Wesen hat doch vielfältige Neigungen und Triebe in sich, deren vollständige Befriedigung eben Glückseligkeit heißt; es ist also nicht abzusehen, warum gerade der Genuß jener besondern Art von Vergnügen die Glückselig-

keit hervorbringen müßte, da vielmehr die Befolgung der Vernunftgesetze der Befriedigung vieler Neigungen mannichfaltig Abbruch thut. Ja, je höher die Tugend ist, desto mehr von unsrer Privatglückseligkeit opfern wir dem Wohl des Ganzen auf. b) Erlaubte Klugheit, d. i. ein der Sittlichkeit untergeordnetes Bestreben nach Glückseligkeit, kann zwar, durch ihre Verbindung mit der Tugend, jene Disproportion einigermassen und zuweilen vermindern, aber weder immer noch ganz sie aufheben. c) Die Erfahrung lehrt uns zwar, daß mit Ausübung der Tugend zugleich manches Vergnügen sinnlicher Neigungen verbunden sey, z. B. der Sympathie, des Wohlgefallens an Ordnung und Harmonie; allein, diese Verbindung kann doch durch Erfahrung nicht als allgemein und nothwendig, oder gar als vollständig und durchgängig erkannt werden. d) Die Erreichung der und jener Zwecke, welche meine Neigungen verlangen, beruht auf Kenntniß der Gesetze, nach welchen die Natur wirkt, und auf Benutzung derselben; wie kann ich aber erwarten, daß die Natureinrichtung so beschaffen sey, daß ich deshalb auch wirklich Glückseligkeit erlange, weil mein moralisches Betragen mich derselben würdig mache? e) Wenn wir alle die Gesetze der Vernunft aufs vollkommenste befolgten, so würde vollkommene

Har=

Harmonie in der Geisterwelt seyn, und dann möchte man allenfalls glauben, daß auch jedes Wesen höchst glücklich seyn würde; aber wie darf ich hoffen, daß, wenn auch ich diese Gesetze aufs treueste befolge, deswegen alle andre sie eben so treu befolgen werden? Gleichwohl bleibt das Vernunftgesetz für mich absolut verbindlich, wenn auch keines der andern Wesen es beobachtete; ich habe also bey dessen Befolgung keinesweges auf Glückseligkeit an und für sich zu rechnen.

§. 50.

Innerhalb des Inbegriffs, möglicher Erfahrung finden sich also keine Gründe, woraus eine nothwendige Proportion zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens sich herleiten ließe. Wenn also Gründe vorhanden sind, so müssen sie ausserhalb dem Gesichtskreis der Erfahrung liegen. Nun sind wir absolut genöthigt eine solche Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit anzunehmen, nicht, weil sonst die Vernunft nicht fordern könnte ihr allein zu folgen; sondern, weil ein sinnliches Wesen ihr nimmermehr beystimmen könnte, weil das Wesen unsrer Vernunft selbst mit einem so getheilten Interesse sonst nicht verträg-

träglich ist, da sie nirgends als in vollkommenster Einheit Ruhe findet. Daher also müssen wir etwas annehmen über alle Erfahrung hinaus, dessen Daseyn wir genöthigt sind zu glauben, wenn wir es auch nicht darthun können, nähmlich: — Gott und ein ewiges Leben.

§. 51.

Wenn wir an einen Gott glauben, als ein höchst moralisch vollkommnes, gerechtes und allmächtiges Wesen, das zugleich Oberhaupt aller vernünftigen Geister und auch Urheber der ganzen Natur ist: so ist es gewiß, daß das allgemeine Vernunftgesetz zugleich sein Gebot ist. Eben so zuversichtlich können wir alsdann gewiß seyn, daß er die Natureinrichtung so gemacht haben werde, daß ein jedes Wesen der Glückseligkeit in dem Maaße theilhaft werden wird, als es derselben würdig ist. In diesem Leben überzeugt uns die Erfahrung nicht von einer solchen Proportion. Wir sind daher genöthiget, und eben dadurch berechtiget, eine künftige Welt zu hoffen. Zwar schon in der gegenwärtigen belohnt der tugendhafte Charakter sich selbst, aber dieser Charakter, dieses Glück, hängt ab von fremden Einflüssen. Glückseligkeit, nach Maaß der lautern Pflichtergebenheit, ist Ideal einer andern Welt.

Ein Wille, welcher vollkommen mit dem Gesetze der Vernunft übereinstimmte, wäre ein vollkommner heiliger Wille. Für endliche Wesen ist diese vollkommne Heiligkeit, die gleichwohl ihr Ziel bleibt, nicht möglich; nicht anders möglich, als durch eine unaufhörliche Annäherung zu der ewig unerreichbaren Vollkommenheit. Dieß setzet also voraus, daß jenes künftige ein ewiges Leben seyn werde. Wenn also die Gesetze, zu denen sich unsre Vernunft unnachläßlich verpflichtet fühlt, Bestand haben sollen: so sind wir genöthiget, die menschliche Seele unsterblich anzunehmen und einen Gott zu glauben, durch dessen eigne Heiligkeit die äußerliche Natur mit der sittlichen in Proportion gesetzt werde, und der in einer unsichtbaren, und für uns daher zukünftigen Welt, jedes vernünftige Wesen nach seiner Würdigkeit mehr oder minder glückselig seyn läßt.

Anmerk. 1. Wir sagen also nicht: 1) daß in dieser Welt die Glückseligkeit nicht nach dem Maaße der Würdigkeit ausgetheilt sey; (denn wer kann die subjective Moralität und die subjective Glückseligkeit, auch nur eines Menschen, mit Gewißheit schätzen?) sondern nur, daß die Erfahrung uns diese Proportion nicht zeige. 2) Wir sagen nicht: daß willkührliche Belohnungen und Strafen in einer künf-

tigen Welt das nachbringen werden, was in der gegenwärtigen an dieser Proportion mangeln möchte; eben weil dieser Mangel vielleicht nur scheinbar seyn könnte. 3) Noch weniger sagen wir: daß wegen der künftigen Belohnung das pflichtmäßige irdische Verhalten gut, wegen Bestrafung das Gegentheil böse sey, und daß die Moralität der Handlungen nur durch den Glauben an Gott und Ewigkeit Bestand hätte, da sie vielmehr unabhängig davon in der Vernunft selbst gegründet ist, und erst diesen Glauben erzeugt.

Sondern da die Vernunft uns ohnehin nöthigte zu der Sinnenwelt, Etwas an sich selbst als Grundlage, eine intelligible Welt zu denken: (§. 81. Metaphys.) so denken wir uns, dem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß, diese unsichtbare Verstandeswelt als eine moralische Welt; d. h. als eine solche, in welcher die Ideale der Vernunft vollständig erreicht werden können; — wenn schon für das eingeschränkte und sinnliche Vernunftwesen dieß vollständige Gut in keinem Theile seiner sinnlichen Existenz vollständig erkennbar wäre.

Anmerk. 2. Ich nehme also an: 1) meine eigne Moralität kann ins Unendliche zunehmen, und wird es, wenn ich will; d. h. es giebt in der

Welt

Welt kein innres oder äußres Hinderniß, das für meine ernstliche moralische Bemühung unüberwindlich wäre, und mir die zunehmende Wirksamkeit meiner Vernunft schlechterdings einschränken könnte. 2) Wie meine Moralität wirksamer wird, so steigt in gleichem Verhältniß natürlicherweise auch meine persönliche Selbstzufriedenheit ins Unendliche fort. 3) Eben dieses Steigen meiner Zufriedenheit vermindert die Hindernisse meiner guten Gesinnung, und verschaft ihr neue Festigkeit. 4) Durch alles dieß wird von den Einschränkungen meiner Sittlichkeit und meines Wohlseyns eine nach der andern weggeräumt; eine Annäherung zu dem höchsten Ideal von Heiligkeit und Seligkeit bewirkt; und die Proportion zwischen Wohlseyn und Wohlverhalten immer genauer. 5) Indem ich dieß alles in Ansehung aller endlichen vernünftigen Wesen annehme, stelle ich mir eine Gesellschaft vernünftiger Geister vor, die alle insgesammt in Moralität und Selbstzufriedenheit Fortschritte machen, und worin jedes Glied diesen Fortschritten gemäß beyträgt, Sittlichkeit und Wohlseyn und Proportion zwischen beyden zu befördern. 6) Alle diese Wesen sind unsterblich um ins Unendliche hin Fortschritte machen zu können. 7) Die Einrichtung der Welt ist so, daß der ganze Einfluß der Naturkräfte auf das Wohl der vernünftigen Wesen ihrer Sittlichkeit im Ganzen entspricht. Die-

ses nun ist das Ideal der besten Welt, deren Daseyn theoretisch zu erweisen, nach der Natur unsres Vorstellungsvermögens unmöglich ist, die ich aber genöthigt bin anzunehmen, nicht als Hypothese, um etwas zu erklären, sondern als Voraussetzung, um etwas thun zu können, was ich thun soll, nähmlich, um dem moralischen Gesetze, der sinnlichen Antriebe ungeachtet, standhaft nachzustreben. Diese Idee nun, von der Harmonie einer moralischen Welt, setzt, wenn ich sie vernunftmäßig denken soll, eine höchste Vernunft, als Urheberin beydes, der Natur und Sittengesetze, einen allweisen, allwissenden und allmächtigen Schöpfer voraus, der zugleich Gesetzgeber, Regent und Richter der Welt sey.

§. 52.

Die Bedingung also, unter welcher allein der Vorsatz, das moralische Gesetz auszuüben, standhaft seyn, und die echt moralische Triebfeder mit andern vernünftigen Triebfedern vereint werden kann, ist **Religion**; d. h. die Vorstellung aller Vernunftgebote als Gebote Gottes, der uns die Glückseligkeit nach dem Maaße gewährt, wie wir uns derselben durch Sittlichkeit würdig machen. Moralische Gesinnung soll also durch Religion nicht hervorgebracht, auch keine Pflichten oder Rechte auf die Voraussetzung

ßung des Daseyns Gottes oder der Unsterblichkeit gegründet werden; sondern sie soll die Hindernisse der sittlichen Gesinnung wegräumen, ohne Nachtheil ihrer Reinigkeit. Dieß würde sie nicht, wenn wir bloß darum uns der Erfüllung des Vernunftgesetzes befleißigen wollten, um zu jener Seligkeit zu gelangen; aber indem sie uns diese Aussicht eröffnet, giebt sie unserm Triebe nach eigner Wohlfahrt Zusammenhang mit dem Sittengesetze. Die Sittlichkeit wird nicht ein bloßes Mittel zum Steigen, sondern sie bleibt selbst Zweck; aber indem sie als unumgängliche Bedingung des zweyten Zwecks unsrer Natur angesehen wird, bringet sie beyde in die erforderliche Harmonie. Dann kann man hinzufügen, daß diese Sittlichkeit die sinnlichen Neigungen selbst mäßiget und veredelt, und dadurch, daß sie unsern Begriff von Glückseligkeit formt, ihre Vereinbarkeit mit Pflichtergebenheit erleichtert.

§. 53.

Aber wie nun? wenn alle Handlungen meines Willens nichts anders sind, als Begebenheiten in der Natur; folglich den Naturgesetzen unterworfen sind, wornach jede Begebenheit, den gesammten Ursachen und Umständen gemäß, nothwendig und unausbleiblich erfolgt? So ist es ja schlechterdings unmög-

unmöglich, daß ich etwas andres wolle oder thue, als was der Inbegriff aller Zeitumstände mit sich bringt? So ist ja Verletzung des Sittengesetzes nichts als eine Befolgung andrer Naturgesetze, die zwar nicht moralisch genannt werden, aber eben so gültig als jene sind, und die unter diesen Umständen die Befolgung der moralischen unmöglich machten? — Wenn den Menschen die jedesmahlige Beschaffenheit seiner ganzen Individuation in seinen Empfindungen und Handlungen bestimmt, wie kann man verlangen, daß ihn die Vernunft allein bestimmen soll? Sie wird es, wenn sie das Uebergewicht hat; aber wenn sie es nicht thut, so konnte sie es auch nicht thun, weil ihr dieß Uebergewicht mangelte. Wie kann man vom Sollen reden, wo ein Müssen statt hat? von Sittengesetzen, wo Naturgesetze wirksam sind, jenen zuwider?

§. 54.

Wir haben in der Metaphysik gesehn, daß die Vernunft keineswegs gestattet, irgend einen Zufall einer Gesetzlosigkeit einzuräumen. V. Hptst. Wir haben ferner in dem vorigen Hauptstücke §. 15. gesehen, daß die Selbstbeobachtung zwar verschiedne Stufen psychologischer Freyheit zeige, Willkühr, freye Willkühr, und moralische Freyheit; daß sie

uns auch den Schein gebe, wir könnten unsre innre Actionen von selbst anfangen; daß sie aber eine solche Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen, als die transscendentale Freyheit behauptet, nicht darthun könne. Wir mögen nun mechanisch, oder willkührlich, oder willkührlich frey, oder moralisch frey handeln, so geht doch jedesmahl vor dem Zustande der Handlung, den wir wahrnehmen, ein andrer Zustand unsers Gemüthes und der veranlassenden Aussendinge voraus, auf welchen jener erfolgt, und die Vernunft sagt, so unausbleiblich erfolgt, daß unter vollkommen denselben innern und äußern Umständen, das Nichthandeln sowohl als jede andre Art zu handeln, bedingt unmöglich ist. Aus dieser Vorstellungsart fließt unwidersprechlich die Folge: daß die wahrnehmbaren Gründe jeder Handlung eines Menschen, zu der Zeit, da er handelt, gänzlich außer seiner Gewalt stehen, und, daß folglich seine Handlungen immerdar nach Nothwendigkeit aus einer Concurrenz der Weltkräfte erfolgen, wo sich der Beytrag seiner eignen Kraft zu der Summe aller übrigen, wie das Unendlichkleine zu dem unendlich großen verhält. Die Frage also: hat der Mensch absolute Freyheit, ein Vermögen aus reiner Selbstbestimmung zu handeln, ohne auch nur durch sich selbst bestimmt zu werden? ist zu verneinen.

§. 55.

Wenn also nun, nach Aussage der spekulativen Vernunft, der Mensch jedesmahl so handeln muß, wie er handelt; und doch, nach Aussage der praktischen Vernunft, oft anders handeln soll, als er thut; so entstehet ein Widerstreit, der entweder einen Grundirrthum in der einen oder der andern vermuthen läßt, wodurch beyde im Gebrauch unsicher gemacht werden; oder, der durch genauere Erwägung von der Vernunft selbst muß gehoben werden können.

Wir haben (§. 107. Metaph.) angegeben, wie **Kant** denselben hebe: nähmlich, durch Unterscheidung unsers Ichs, so wie wir es durch Bewußtseyn in dieser Welt der Erfahrung kennen, (welches von außen bestimmet wird, von innen sich selbst bestimmet, beydes nach Naturgesetzen;) und unsers Ichs, so wie wir es in der praktischen Philosophie, als ein Glied der Verstandeswelt denken; (welches jenem zum Grunde liegt, aber in eine Welt gehört, wo Anfang und Folge, Ursach und Wirkung, und alle diese zum Behuf der Sinnenwelt uns beywohnende Verstandesbegriffe keine Anwendung finden.)

§. 56.

Man hat ferner versucht jenen Widerspruch dadurch zu heben, daß man die Materie der Hand-

lungen und ihre Form unterscheidet. Die Materie jeder Handlung, die äußern Eindrücke, sinnlichen Gefühle, Vorstellungen, Begierden, alles was wir haben, ist Stoff für unsre praktische Vernunft, wird uns durch die Natur und unsre Umstände gegeben, und hängt nicht von uns ab. Allein die Art und Weise, wie wir diesen gegebnen Stoff behandeln, die Form, die Regel, wornach wir uns bestimmen, wird uns nicht durch die Gegenstände gegeben, sondern von uns selbst bestimmt, und diese ist eigentlich das Moralische der Handlung, was uns selbst zugehört; jenes nur die Sphäre unsrer moralischen Wirksamkeit. Alle Uebertrettungen der Vernunftgesetze rühren also von der Wirksamkeit andrer nicht vernünftigen Kräfte her; die Vernunft könnte sie als etwas Fremdes ansehn. Daß sie aber auch diese unmoralische Handlungen des Menschen sich zurechnet, kommt 1) daher: weil das Bewußtseyn der Persönlichkeit von der Vernunft abhängt, und in dieß Bewußtseyn alles aufgenommen wird, was die Person thut, wenn es auch nicht durch Vernunft, sondern durch andre Kräfte geschah; 2) daher: weil die Vernunft sich bewußt ist, daß keine niedere Kraft ihrer Thätigkeit schlechterdings Einhalt thun kann, daß sie also sich statt jener niedern Kräfte selbstthätig hätte äußern können, und sich also zwar nicht, daß das Unmoralische durch sie gewirkt worden sey,

aber

aber doch, daß es gewirkt worden ist, zuschreibt, nähmlich, die Unterlassung eines höhern Grades von Selbstthätigkeit sich Schuld giebt. Die Hindernisse dieser Selbstthätigkeit, um derentwillen sie schwächer war, kennt sie nicht, kann sie mithin auch nicht in Anschlag bringen.

§. 57.

Wir begnügen uns auf solche Weise ein paar Wege zur Vereinigung jener widersprechenden Vernunftgrundsätze angezeigt zu haben, und halten uns übrigens an die obige Idee von Willensfreyheit, (§. 10. — 13.) daß wir nothwendig voraussetzen müssen: wir können, weil wir fühlen: daß wir sollen. Die Vernunft lehrt, was in Absicht der Handlungen als vernunftmäßig, das ist, als recht gedacht werden müsse, mit eben der Nothwendigkeit, mit welcher sie in der Logik lehrt: wie z. E. eine Definition beschaffen seyn müsse, oder in der Geometrie, wie der Inhalt eines Cirkels auszurechnen sey. Ob wir wegen Mangelhaftigkeit unsrer Erkenntniß etwan nicht im Stande sind von einem Begriffe eine strenge Definition zu geben; ob wir wegen dem Verhältnisse einer krummen Linie zu einem geraden Maaßstabe, nicht im Stande sind, den Inhalt des Cirkels völlig genau zu berechnen; das hebt jene Vorschriften nicht auf. Eben so hindert unsre widerstrebende Sinnlich-

keit nicht, daß die Vorschriften der Moral gültig sind, wenn sie auch machen sollte, daß wir sie nie anders als in unvollkommener Annäherung erfüllen könnten. Diese Vorschriften mögen immerhin ideal seyn, aber sie sind in sich nothwendig, und sie sind als Gebot dem Menschen nothwendig, als das Ziel, worauf er hinstrebe, um den **möglichsten** Vernunftgebrauch zu erreichen, wenn er den vollkommenen nicht erreichen kann. Die Vernunft selbst, wie sie Jeder hat, strebet nach einem Ideale der richtigsten Vernunft, die er nicht hat; und jedem Willen ist das Geheiß seiner Vernunft das Ziel, wohin sie ihn unabläßig treibet, wiewohl er, durch sinnliche Hindernisse und Schwächen, immer unterhalb ihrer eignen Forderung zurück bleibt.

Daß die Vernunft die Handlungsweise bewirken könne, die sie fordert, ist also eine praktisch nothwendige Voraussetzung, wie die im theoretischen Vernunftgebrauche, daß der Mensch die Wahrheit finden könne. In der That kann meine Vernunft nur immer genau so viel, als sie bewirkt, aber sie mußte jenes voraussetzen, weil sie sonst auch so viel nicht leistete, und gar nicht praktisch seyn konnte. Das Gebot, daß dieß und jenes geschehen solle, setzt also freylich voraus, daß es geschehen könne; aber nicht als **wahr**, sondern als **problematisch**.

Was wirklich wird geschehen können, ist ungewiß, und hängt zum Theil von der Voraussetzung ab, daß alles, was die Vernunft fordert, der Person möglich seyn werde.

§. 58.

Der innre Zusammenhang des Systems also, welches durch die bisherige Kritik unsrer praktischen Vernunft begründet worden ist, und das Fundament unsrer Sittenlehre ausmacht, ist folgender:

1) Es ist Naturgesetz für jede Vernunft, daß sie nichts billigen kann, was mit ihr selbst nicht übereinstimmt, und daß sie alles, was mit ihr übereinstimmt, billiget.

2) Wenn ein vernünftiges Wesen einen Willen hat, der Ursache von Handlungen werden kann, so kann dessen Vernunft keine Handlung billigen, als die, deren Folgen nach aller seiner Einsicht den Zustand der Welt besser machen, als er ohne diese Handlung seyn würde.

3) Wenn der Wille dieses Wesens auch durch andre Triebfedern bestimmbar ist, als durch Vernunftgründe: so ist die Vorschrift seiner Vernunft für seinen Willen nicht Naturgesetz, aber doch unumgänglich Gebot.

4) Ein solches Wesen erkennt mancherley für angenehm, und für nützlich, aber für schlechterdings gut kann es nichts halten, als in sich, jene Einstimmung seines Willens in das Gebot der Vernunft, außer sich, das Ideal des Weltbesten.

5) Das absolute innerliche Gut, welches zum Ziel seiner äußern Thätigkeit das Weltbeste hat, wird für seinen Willen eine Triebfeder, die das **moralische Gefühl** heißt: es ist ihm also das, was die Vernunft erheischt, dadurch angenehm; aber nicht darf man sagen, daß es die Vernunft deswegen erheische, weil es ihm angenehm sey.

6) Die Befriedigung seines moralischen Gefühls und daher entsprießende Selbstzufriedenheit, ist ein innrer Genuß von Wohlseyn, der mit der sittlichen Güte seiner Gemüthsfassung immerdar in genauer Proportion steht, und das einzige Vergnügen, welches aus der Vernunft und der Folgsamkeit des Willens gegen sie entspringt.

7) Das moralische Gefühl ist indeß für seinen Willen nicht die einzige Triebfeder, Selbstachtung nicht sein einziges Wohl. Seine anderweitigen Triebe verlangen auch Befriedigung, und es faßt den gesammten Zustand der ange-

nehmen

nehmen Empfindungen in den Gedanken von Glückseligkeit zusammen.

8) Da nun dieser Trieb nach Glückseligkeit ihm Natur ist, so kann es dem moralischen Gefühle nicht anders über alles Gehör geben, als wenn es die Folgsamkeit gegen dasselbe für die unnachläßliche Bedingung seiner Glückseligkeit hält.

9) Aus diesem Bedürfniß entsteht der Glaube an eine unsichtbare, moralisch vollkommne Welt, eine unsterbliche Fordauer und einen Schöpfer, Erhalter und Regierer der gesammten Natur.

10) Daß der Mensch unter Naturgesetzen stehet, die jede seiner Handlungen nothwendig machen, stößt die Forderung der Vernunft, daß er das moralische Gesetz überall zur Richtschnur seiner Handlungen machen solle, nicht um; denn, wenn es gleich nicht überall die wirklich bestimmende Regel für die Handlungen seyn kann: so ist doch die Vernunft ein Theil seiner Natur, das Vernunftgesetz ein Theil der Naturgesetze, und er muß voraussetzen: er könne von ihr allein gänzlich bestimmt werden, damit er so viel als möglich durch sie bestimmt werde. Die Ausnahmen finden sich von selbst, und hängen nicht von seinem Willen ab, weil sie in etwas gegründet sind, das über die Grenzen

zen unsrer möglichen Erkenntniß hinausliegt, nähmlich, in der Verbindung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit.

III. Hauptstück.

Metaphysik der Sitten.

§. 59.

Im vorigen sind die Principien reiner Vernunfterkenntnisse über die Bestimmungsgründe unsrer freyen Handlungen, ihrer Möglichkeit nach, untersucht worden; nun folget das System dieser reinen Vernunfterkenntnisse selbst, **Metaphysik der Sitten.** Ihr Gegenstand also ist reine praktische Vernunft, mit Absonderung alles dessen, was bey dem Menschen zu der reinen Vernunft hinzukommt.

Anmerk. Ein vollständiges System kann nicht die Absicht eines so abgekürzten Unterrichts seyn; also nur rein und einfach die wichtigsten Begriffe und Wahrheiten; 1) die fernere Zergliederung der Begriffe, 2) die Gesetze der reinen Vernunft: Reine Ethik; 3) die Theorie der a priori erkennbaren

Tugend-

Tugendmittel für jedes vernünftige Wesen: Reine Ascetik.

I. Abschnitt.

Fernere Zergliederung der moralischen Begriffe.

§. 60.

Eine allgemeine praktische Regel heißt ein Gesetz. Das Sittengesetz ist das Vernunftgesetz freyer Handlungen. Solches muß seyn a) universell, b) vollständig bestimmt und bestimmend, c) categorisch, d) absolut nothwendig.

§. 61.

Ein Gesetz, das nichts enthält, als was unmittelbar aus der praktischen Vernunft fließt, ist ein reines, wesentliches Gesetz; ein Gesetz aber, das ausserdem zugleich die Anwendung auf einen bestimmten Fall oder Gegenstand bezeichnet, ist ein angewandtes, ausser wesentliches Vernunftgesetz.

§. 62.

Reine wesentliche Gesetze können sich nie widerstreiten, so wenig als die Vernunft selbst. Angewandte

wandte ausserwesentliche Gesetze aber können sich widerstreiten, weil Fälle möglich sind von zusammengesetzter Natur, wo die Befolgung verschiedner solcher Gesetze sich wechselseitig einschränkt. Dieß heißt eine **Collision der Gesetze.**

§. 63.

Jeder Handlungsfall muß an sich der genauesten moralischen Bestimmung fähig seyn. Wenn wir aber ein eingeschränkt vernünftiges Wesen gedenken: so sind die angewandten Gesetze entweder vollkommen bestimmt, oder nicht, indem nähmlich die Natur des Gegenstandes, wegen der eingeschränkten Erkenntniß, eine so genaue Bestimmung, was und wieviel geschehen solle, nicht zuläßt. Erstere sind **vollkommne, oder streng verpflichtende Gesetze**; letztere **unvollkommne, oder nur im Allgemeinen verpflichtende.**

§. 64.

Ein Gesetz, welches in einem andern gegründet ist, ist von demselben abgeleitet, und in Vergleichung mit demselben **niedriger**, jenes ist vergleichungsweise **höher**, ursprünglicher; das niedere dem höhern **subordinirt.** Wenn zwey Gesetze einander nicht subordinirt, sondern als Theile oder als Fol-

gerungen eines und desselben Gesetzes zu betrachten sind, so heissen sie coordinirt; und zwar sich gleich, wenn die Nähe ihres Zusammenhanges mit dem gemeinschaftlichen Grundgesetze nicht verschieden ist; ungleich, wenn eines durch mehrere Zwischenglieder mit dem ursprünglichen Grunde zusammenhängt, als das andre.

Anmerk. Ein höheres Gesetz ist also von grössern Umfange als das niedere. Die reinen Gesetze sind höher als die angewandten, und das moralische Grundgesetz ist das absolut höchste und allumfassend. Seine verschiedne Formeln (§. 41.) sind sich coordinirt und gleich. Die angewandten Gesetze sind einander verschiedentlich sub- und coordinirt.

§. 65.

Die Zwecke können einander entweder subordinirt seyn, als Endzweck und mittler Zweck, der sich zu jenem als Mittel verhält; oder sub- und coordinirt, als Haupt- und Nebenzweck; da man diesen zwar nicht um jeneswillen begehrt, aber doch nur soweit ihn will, als er sich mit jenem verträgt: oder coordinirt, wenn der eine ohne Bezug auf den andern gesucht wird.

§. 66.

Auch die **Mittel** können einander entweder subordinirt seyn, da eines Mittel ist, um ein andres Mittel zu bewirken; oder coordinirt, da mehrere Mittel zu einem nächsten Zwecke beytragen; oder sub- und coordinirt, da jedes zugleich Mittel für das andre ist, und doch alle zusammen beygeordnete Mittel zu einem letzten Zwecke sind.

§. 67.

Es können daher Zwecke mit Zwecken und Mittel mit Mitteln zu einerley Zwecke oft in Collision kommen. Ersteres geschieht: a) wenn ein Zweck den andern unmittelbar aufhebt oder einschränkt, b) wenn die Mittel, die dem einen förderlich sind, dem andern hinderlich sind. Letzteres geschieht, wenn Mittel, die jedes für sich denselben Zweck befördern, in der Verbindung ihre Wirkung gegenseitig einschränken.

§. 68.

Ein Gesetz, das uns zu einem gewissen Zwecke verpflichtet, gebietet auch den Gebrauch der nothwendigen Mittel, und gestattet den Gebrauch aller förderlichen Mittel, — diejenigen ausgenommen, welche einem höhern wichtigern Zwecke hinderlich wären.

§. 69.

Das Verhältniß eines Gesetzes zu einem Willen, welcher nicht physisch an dieß Gesetz gebunden ist, wodurch eine Handlung als praktisch nothwendig vorgestellt wird, die nicht physisch nothwendig aus demselben erfolgt, heißt **Verbindlichkeit**, im weitern Sinne. Im engern Sinne, oder **moralische Verbindlichkeit**, eigentliche **Verpflichtung** ist die Nothwendigkeit einer Handlung zufolge eines moralischen Gesetzes. Die Obliegenheit selbst ist **Pflicht.**

Anmerk. 1. Das Gesetz also und das gesetzgebende Vermögen verpflichtet; das Begehrungsvermögen ist verpflichtet. Zu einer Verpflichtung gehört nicht nothwendig ein Oberherr, sondern nur ein übergeordnetes und untergeordnetes Vermögen desselben Subjects; ja selbst das Gebot des Oberherrn wird nur, vermöge dieser innern Subordination, verpflichtend.

Anmerk. 2. Verbindlichkeit also findet nur statt: a) was die **Personen** betrift, die ihrer fähig sind, bey vernünftigen Wesen, die nicht durchaus reine Vernunftwesen sind; also nicht bey Gott, nicht bey Thieren; b) was die **Objecte** betrift, nur zu dem auf alle Weise Möglichen; also nicht

zu

zu dem absolut Unmöglichen oder Widersprechenden, nicht zum bedingt Unmöglichen, oder was man nach Kräften und Lage nicht vermag, nicht zum *moralisch* Unmöglichen, d. i. was einer höhern Verpflichtung widerstreitet.

§. 70.

Man kann die Verbindlichkeit betrachten:

1) als etwas Objectives, als Verhältniß eines Gesetzes zu der Handlung, dann ist sie sich überall gleich und allgemein, und es kommt hier nicht darauf an, ob sie erkannt werde oder nicht;

2) als etwas Subjectives, nähmlich, als das Verhältniß, das ein Gesetz in der Vernunft und dem Willen eines gewissen Subjects zu der Handlung hat.

Diese ist also nicht überall vorhanden, wo die objective statt findet, sie ist sich nicht überall gleich, weder der Art noch dem Grade nach; sie erstreckt sich nicht weiter, als bey jedem vernünftigen Wesen die Erkenntniß des Gesetzes und die Fähigkeit der Urtheilskraft zur Anwendung desselben auf bestimmte Fälle reicht.

Diese subjective Verbindlichkeit ist ferner wirksam oder unwirksam, und ersteres in verschiednen Graden, entweder nur bis zum Beyfall, oder bis zum Wunsche, oder bis zum Entschluß und Vorsatz, oder bis zur That.

§. 71.

Die **Pflicht** heißt **vollkommne** oder **strenge** Pflicht, wenn sie aus einem vollkommnen Gesetze entspringt; folglich allemahl, wenn sie unmittelbar aus dem Sittengesetze folgt, ohne alle andre Voraussetzung, mithin auch keine Ausnahme zuläßt. Die **unvollkommne Pflicht** folgt nur mittelbar, unter gewisser Voraussetzung, mithin so weit diese statt findet, nicht ohne Ausnahme, aus dem Sittengesetze, sie ist nur im Allgemeinen verpflichtend, und läßt in Absicht der Art der Erfüllung, des Grades, der Zeit u. dergl. einiges unbestimmt und zweifelhaft.

Anmerk. 1. Die Pflicht, die das reine wesentliche Gesetz auflegt, ist höchst vollkommen. Nur aus angewandten Gesetzen (§. 61.) können vollkommne oder unvollkommne Pflichten entspringen. 2) So wie die Gesetze selbst, aus denen die Pflichten entspringen: so sind auch die Pflichten höhere oder niedere, subordinirte oder coordinirte, und diese

gleich

gleich oder ungleich. 3) Eine Pflicht hat einfache oder vielfache Verbindlichkeit, nachdem ein oder mehrere moralische Beweggründe dazu vorhanden sind. 4) Die Größe der Verbindlichkeit in einer Pflicht richtet sich: a) nach der Nähe ihres Zusammenhangs mit dem höchsten Sittengesetze; b) nach der Nothwendigkeit und Gewißheit dieses Zusammenhanges; und c) nach der Vielfachheit des Zusammenhanges.

§. 72.

Die wahre Pflicht ist in jedem Handlungsfalle nur eine; aber die Verhältnisse bey einer Handlung können so zusammengesetzt seyn, daß mehrere der angewandten Vernunftgesetze, die darauf Bezug haben, sich nicht alle zugleich, wenigstens nicht in ihrem ganzen Umfange erfüllen lassen; dann ist also eine **Collision der Pflichten** vorhanden.

In solchem Falle müssen nothwendig einige dieser Pflichten nicht bestimmt genug seyn, um für diesen Fall zu entscheiden; man muß also jede derselben genauer erwägen, und sie nach dem obersten Sittengesetze näher bestimmen; dann muß sich der Widerstreit heben, und einsehen lassen, welche hier eigentlich Pflicht bleibe.

§. 73.

Wir unterscheiden bey jeder Handlung das **Materiale**, oder die That selbst, und das **Formale**, oder die Quelle, aus der sie fließt. Eine Handlung, die ihrem Materialen nach, dem Inhalte des Gesetzes gemäß ist, heißt **gesetzmäßig, legal, pflichtmäßig.** Insofern aber das Formale dem Gesetze gemäß ist, dieselbe um der Verbindlichkeit willen geschieht, ist sie **moralisch gut**, eine Handlung aus **Pflicht.** Jene Uebereinstimmung ist **Gesetzmäßigkeit, Legalität**; diese Uebereinstimmung des Formalen, nähmlich, daß die That durch das Sittengesetz selbst bestimmt worden sey, ist **Moralität, Sittlichkeit**, oder **sittlicher Werth.**

§. 74.

Die absolut vollkommene und nothwendige Moralität eines vernünftigen Wesens, heißt **Heiligkeit.** Sie schließt also in sich, a) **vollkommene Legalität**, d. i. vollkomene Uebereinstimmung aller Handlungen nach allen ihren Bestandtheilen, mit dem ganzen Inbegriff aller Gesetze; und b) **vollkommne Lauterkeit**, oder vollkommne und nothwendige Abhängigkeit aller Handlungen von dem Gesetz allein. Heiligkeit ist also ein unendliches Prädicat eines unendlichen Wesens, ein Ideal der reinen Vernunft.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

§. 75.

Tugend nennet man:

1) in **uneigentlicher Bedeutung**: a) jede Vollkommenheit eines Wesens, dann b) besonders eines lebendigen, c) vorzüglich eines vernünftigen Wesens, und d) jede Eigenschaft des Gemüths, die ein vernünftiges Wesen zu legalen Handlungen bestimmt, insofern sie es thut; sie sey übrigens Naturanlage, oder entstanden durch Umstände, oder selbst erworben durch eigne Thätigkeit. Es giebt also in dieser Bedeutung mehrere Tugenden von verschiednem Werthe.

2) **Eigentliche Tugend**, ist Moralität eines endlichen, durch Sinnlichkeit afficirten Vernunftwesens; reine Sittlichkeit, aber durch Sinnlichkeit modificirt. Sie ist Anerkennung der Pflicht, Achtung fürs Vernunftgesetz; aber ihrer Natur nach mangelhaft in Absicht der Legalität, und unlauter in Absicht der Moralität.

3) Diese eigentliche Tugend überhaupt heißt, im **engern Sinne, Tugend**, wenn die moralische Gesinnung über jeden sinnlichen Antrieb im Ganzen das Uebergewicht hat. Diese ist selbst ein Ideal, von dessen wirklichem Vorhandenseyn es kein sichres Kennzeichen giebt.

Bayerische Staatsbibliothek München

§. 76.

Das Wesen der Tugend ist einfach, oder die Tugend ist wesentlich Eine, nähmlich, unmittelbare Achtung fürs Gesetz. Wahre Tugend muß sich nothwendig auf das ganze Gesetz und jede vorkommende Pflicht beziehn. Auch muß sie ferner unbegrenzte Achtung des Gesetzes über alles seyn. Aber die Wirkung dieser Achtung, wie sie im Kampfe mit sinnlichen Trieben diese moralischen Hindernisse besiegt, ist begrenzt, und verträgt Stufenunterschiede. Scheinbare und wirkliche Größe der **Tugend** in der Erscheinung, und wirkliche Größe der **Tugend** an sich selbst.

§. 77.

Der Stoff, der wesentlich einfachen Tugend, ist so vielfach, als die angewandten Gesetze. Die Befolgung dieser, macht die einzelnen **Tugenden** aus, die gleichsam abgerißne Züge aus dem Bilde der Tugend sind. Sie können in verschiedenen Graden und Verhältnissen zu einem tugendhaften Charakter gemischt seyn, der einem andern im Ganzen und an wesentlicher Tugend gleich ist; wenn nur der Grund der Verschiedenheit in nicht moralischen Umständen lieget. Schätzung der ob- und subjectiven Größe verschiedner Tugenden.

§. 78.

Diese bisher erklärte Tugend ist die einzige wahre; alles andre sind nur entweder Hülfstugenden oder gar Scheintugenden. Christliche ist eben dieselbe als diese philosophische Tugend. Bürgerliche Tugend, oder die Fertigkeit in Beobachtung der Landesgesetze, ist entweder eine Aeußerung derselben wahren Tugend, oder ganz und gar nicht Tugend.

Anmerk. Unterschied der theologischen und philosophischen Moral.

§. 79.

Jede einzelne, nicht physisch erzwungene, Abweichung von dem Sittengesetz, ist Sünde. Ihre wesentlichen Merkmahle sind Illegalität und Immoralität. Bloß jene ohne diese, ist gar nicht Sünde. Was nicht Folge ist von einem Mangel an Achtung fürs Gesetz, ist gar nicht Sünde. Was Folge ist von moralischer Erfüllung einer Pflicht, aber fehlerhaft gemacht durch eine unverschuldete Eingeschränktheit, das ist zwar gesetzwidrig, aber nicht Sünde. — Dagegen kann auch eine an sich gesetzmäßige Handlung Sünde seyn, wenn sie aus gesetzwidrigen Motiven ausgeübt wird; denn sie ist doch mit subjectiver Illegalität verbunden. Die Unlauterkeit der Gesinnung aber, oder der Zusatz nicht moralischer

(doch

(doch auch nicht unmoralischer) Beweggründe zu dem echtmoralischen Motive, macht eine Handlung nicht zur Sünde, sondern vermindert nur ihren sittlichen Werth; denn es ist weder Illegalität, noch Mangel an Pflichterkennung damit verbunden.

Anmerk. Unterschied zwischen Fehler, Thorheit und Sünde. Unterlassungssünde, Begehrungssünde und Ueberschreitung des Maaßes.

§. 80.

Wenn sich jemand bey Abfassung seines Entschlusses — der Handlung, des Gesetzes und ihrer Beziehung auf einander bewußt ist, und sich dennoch durch andre sinnliche Antriebe bestimmen läßt, das Gesetz nicht zu befolgen, so begeht er eine Sünde wider besser Wissen und Gewissen, eine Bosheitssünde. Wenn er aber, a) ohne Kenntniß oder ohne gegenwärtiges Bewußtseyn des Gesetzes, b) oder nach unrichtiger Kenntniß und mangelhaften Beurtheilung des vorliegenden Falles, — gesetzwidrig handelt; — und zwar darum, weil er ehedem aus Mangel an gehöriger Achtung fürs Gesetz nicht Fleiß genug angewandt hat, sich Einsicht seiner Pflicht zu verschaffen, und sich solche wirksam und geläufig zu erhalten; — so begeht er eine Nachlässigkeitssünde.

Anmerk. 1) Unrichtiger Begriff von Bosheits- und Nachlässigkeitssünde. 2) Die Nachlässigkeitssünden geschehen: a) aus vermeidlicher Unwissenheit des Gesetzes, b) aus vermeidlicher Vergessenheit des Gesetzes, c) aus vermeidlicher Unachtsamkeit auf die Handlung, d) aus schuldbarer Uebereilung im Urtheile. 3) Formal giebt es nur eine Sünde; material oder dem Objecte nach, vielerley Arten. 4) Größe der Sünden. Als Sünde sind alle einander gleich; denn ein Gesetz ist so heilig, als das andre. Subjectiv sind sie verschieden; je weniger Achtung für Moralität eine Handlung verräth, desto mehr ist sie Sünde.

§. 81.

Der allgemeine Grund von der Möglichkeit zu sündigen heißt, die **Sündfähigkeit, moralische Schwäche**, und ist kein andrer als die Endlichkeit, die Eingeschränktheit der vernünftigen Natur durch die sinnliche. Daran ist der Mensch nicht Schuld. Der zureichende Grund von der Wirklichkeit der Sünden heißt die **Sündhaftigkeit, moralisches Verderben**, und liegt in dem wirklichen Daseyn solcher sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, die die Thätigkeit der Vernunft einschränken; nicht in den Trieben, sondern in den Neigungen. Diese ist wenigstens zum Theil des Menschen Schuld.

§. 82.

Das Uebergewicht der Sündhaftigkeit in Fällen einer gewissen Art, oder der überhand genommene Hang zu einer Art Vergehungen, der die Vernunft erstickt oder überwältiget, ist das Laster. Es besteht in einer fortgesetzten Pflichtverkennung in Bezug auf gewisse Gegenstände, und offenbart sich durch ein regelmäßiges Sündigen in Fällen gewisser Art.

Wenn sich dieß Uebergewicht auf alle Arten von Fällen erstreckt, so nennt man die Person lasterhaft. Lasterhaftigkeit ist also eine allgemeine Vernachlässigung des moralischen Vernunftgebrauches und zur Gewohnheit gewordne allgemeine Immoralität.

Anmerk. 1. Wie es wesentlich nur ein Gesetz und eine Tugend giebt, so auch nur ein Laster. Nach Verschiedenheit der Disposition und angewöhnten Neigungen aber offenbart es sich bald als dieses oder jenes Laster, bald als allgemeine Lasterhaftigkeit. 2) Größe des Lasters, subjectiv als Fertigkeit, objectiv nach den Sünden, die es erzeugt.

§. 83.

Nach dem Urtheile der reinen Vernunft gründet sich auf die moralische Gesinnung einer Person ihr höchster Werth; auf die Unsittlichkeit ihr Un-

werth. Jener Werth heißt moralisches Verdienst, dieser Unwerth, moralische Schuld. Das bloße Nichtseyn der Schuld ist Unschuld.

Anmerk. 1) Nicht jede Billigung der Vernunft bestimmet Verdienst; die Vernunft billiget alles, soweit sie dabey wirksam war. Man unterscheide daher vernünftige Billigung und Mißbilligung überhaupt von jener absoluten moralischen. 2) Verdienst und Schuld — endlich und unendlich. 3) Ist Verdienst oder Schuld übertragbar? 4) Die Grade des sittlichen Verdienstes richten sich nach der bewiesnen Selbstthätigkeit der Vernunft; also an sich nicht nach der Größe der guten oder bösen Folgen, als insofern diese auf die Moralität selbst einfließt; auch nicht nach dem Erfolg, als insofern dieser von keinen Aussendingen abhängt, sondern allein von jener Thätigkeit der Vernunft.

§. 84.

Die Entscheidung über Schuld, Unschuld und Verdienst einer Handlung oder eines handelnden Wesens heißt, moralische Zurechnung, Imputation. Zugerechnet wird einem vernünftigen Wesen a) alles dasjenige, was wirklich durch Vernunft bestimmt worden, b) was durch Vernunft bestimmt werden konnte, sollte, und nicht so bestimmt worden

den ist. Anders aber ist die Zurechnung beschaffen, wenn ein rein vernünftiges und unendliches Wesen sie ausübt, anders, wenn sie von einem eingeschränkten Wesen vorgenommen wird. Nur der Unendliche weiß unsern Werth mit vollkommner Wahrheit zu schätzen; wir nicht einmahl den unsrigen auf innrer Wage, geschweige den unsrer Nebenmenschen! Punkte, worin wir vorzüglich und unvermeidlich fehlen.

An die Vorstellung von Verdienst knüpft sich das Gefühl von Achtung. Die Gottheit ist der Gegenstand unbegrenzter Achtung, d. i. der höchsten Verehrung.

§. 85.

Die Vernunft fordert, daß die Glückseligkeit nach Verhältniß der Moralität zugetheilt sey, die in dieser Rücksicht Würdigkeit heißt. Eine Folge hiervon sind die Begriffe von Belohnung und Strafe. **Moralische Belohnung** heißt also, der angemessene Antheil von Wohlseyn, dessen die Vernunft ein Wesen um seiner Moralität willen für würdig hält. Moralische oder eigentliche Strafe, das mangelnde Wohlseyn oder physische Uebel, das die Vernunft der Immoralität angemessen findet. Beydes heißt **Vergeltung**.

Anmerk.

Anmerk. 1. Unterschied dieser Begriffe von Glück und Unglück, Vortheil und Selbstschaden, Lohn und Aufmunterung, oder Zwangsübel (unzweckmäßig angewandt: Rache;) Züchtigung und Warn-Exempel. Mit dem Zweck der Strafe — vernunftgemäßer Proportion zwischen Wohlseyn und Wohlverhalten, —. kann verbunden seyn, Gegenwehr durch Zwangsübel, Züchtigung und Warn-Exempel; aber nothwendig ist es nicht. Die natürliche Folge kann zugleich als Belohnung und Bestrafung von dem Urheber der Natur veranstaltet seyn.

2. Vergeltung setzt Zurechnung des Verdienstes oder der Schuld voraus, und wird nun Zurechnung zu Belohnung und Strafe. Eigentlich und vollkommengerecht belohnen und bestrafen kann nur die Gottheit.

3. Wenn es keine absolute Immoralität, keine eigentliche Schuld gäbe, so gäbe es auch nur comparative Strafe, mindere Belohnung. Wenn es kein unendliches Verdienst oder Schuld gäbe, so fände auch keine unendliche Belohnung und Bestrafung statt. Wenn sich Verdienst und Schuld nicht übertragen ließen, so gestattete auch die Gerechtigkeit keine Uebertragung von Belohnung und Strafe.

4. Belohnung und Bestrafung sind nicht moralische Beweggründe, nicht Bestimmungsgründe der Verbindlichkeit.

§. 86.

Die Anwendungen, die ein sinnlich vernünftiges Wesen von dem moralischen Gesetze auf sich selbst macht, werden dem Gewissen zugeschrieben; und man nennet dessen richterliches Ansehn, den Richterstuhl des Gewissens, forum conscientiæ sive internum; wogegen das Urtheil über das, was vor Menschen in dem gesellschaftlichen Zustande recht ist, das forum externum genannt wird. Man betrachtet aber das Gewissen als Vermögen, oder als Fertigkeit, oder als Verrichtung.

Anmerk. 1. Mit dem Gewissen ist nicht zu verwechseln: a) das Selbstbewußtseyn von unsern Handlungen überhaupt, noch b) das Urtheil über ihre nicht moralische Voll- oder Unvollkommenheit, noch c) die Empfindung, die aus diesem Urtheil entsteht, noch d) das Gefühl, welches die Voraussicht ihrer Folgen erweckt.

2. Das Gewissen ist a) dunkel, klar oder deutlich; b) mehr oder minder lebhaft, wachendes oder schlafendes Gewissen; c) weit oder eng, leichtsinnig, genau oder peinlich; d) richtig oder unrichtig, roh

oder

oder aufgeklärt; e) gewiß, wahrscheinlich oder zweyfelhaft; f) vorhergehendes, begleitendes oder nachfolgendes Gewissen; g) gut oder böse, und das erste entschuldigend, beschönigend oder rechtfertigend; h) unempfindlich oder empfindlich, zart oder ängstlich; i) unruhig, ruhig oder froh.

3) Ueber echte und unechte Beruhigung des Gewissens. Den Sitten schädliche Meinungen.

II. Abschnitt.

Reine Ethik.

§. 87.

Das oberste reine Vernunftgesetz (§. 40. sq.) enthält zwey besondre ebenfalls formale Vernunftgesetze, 1) das negative: handle nicht deiner Vernunft zuwider; 2) das positive: handle deiner Vernunft gemäß.

§. 88.

Es giebt zwey a priori denkbare moralische Objecte: 1) das handelnde Vernunftwesen selbst, und 2) ein von diesem verschiednes. Es giebt also Pflichten gegen sich selbst und gegen Andre.

§. 89.

Aus dieser doppelten Beziehung entspringen also vier besondre Gesetze:

1) **Negative Selbstpflicht:** Befolge keine Maxime, die als allgemeines Gesetz deiner Natur sich selbst widersprechen würde; oder — behandle dich selbst nicht als blosses Mittel, d. i. zerstöre deine nothwendigen Zwecke nicht um der zufälligen willen; oder — handle dir selbst, als Zweck an sich, nicht zuwider, d. i. zerstöre deine Natur, deine Kräften nicht um zufälliger Absichten willen, laß sie auch nicht ohne Widerstand zerstören.

2) **Positive Selbstpflicht:** Befolge solche Maximen, die du, als allgemeine Gesetze deiner Natur, deinem Willen gemäß finden kannst; — behandle dich selbst als Zweck; — vervollkommne dich selbst und deine Kräfte.

3) **Negative Pflicht gegen Andre:** Befolge keine Maxime, die als allgemeines Gesetz aller vernünftigen Wesen gedacht, sich selbst aufheben würde; — behandle kein vernünftiges Wesen jemahls als blosses Mittel wider seine Zwecke, um etwan die deinigen dadurch zu beför-

fördern; — meide solche Handlungen, bey denen du dich unmöglich als Glied einer Gesellschaft betrachten könntest; weil die allgemeine Befolgung gleicher Maximen die Fortdauer einer Gesellschaft vernünftiger Wesen unmöglich machen, und sie zerstören würde.

4) **Positive Pflichten gegen Andre:** Befolge solche Maximen, deren Allgemeingültigkeit als Naturgesetz du wollen kannst; — behandle jedes andre Vernunftwesen als Selbstzweck, indem du seine Zwecke gesetzmäßig beförderst, und sie in die Maxime deiner Selbstliebe mit einschliessest; — befördre die Vollkommenheit der Gesellschaft vernünftiger Wesen.

Anmerk. Diese Gesetze sind bloße Entwickelungen des einigen Vernunftgesetzes; ihre Gültigkeit beruht nicht auf dem Wohl oder Weh, so durch ihre Befolgung bewirkt wird; aber um angewandt zu werden, muß die gesammte Reihe der Folgen einer vorliegenden That, so weit irgend der endliche Blick reicht, erwogen, und mit dem Ideal von Vollkommenheit der Welt verglichen werden. (§. 51.)

§. 90.

Den zwey allgemeinsten Forderungen des Sittengesetzes entsprechen zwey reine Haupttugenden, um die sich alle Moralität dreht, Gerechtigkeit und Güte. Wer die negativen Pflichten beobachtet, der handelt gerecht; wer die positiven befolgt, der handelt gut; (im engern Sinne des Wortes,) — da sonst beydes recht und gut gehandelt ist. Die Tugend der Gerechtigkeit (wiewohl negativ) besteht (in der Ausübung) nicht bloß in Unterlassungen, sondern auch in Erfüllungen. Die Tugend der Güte (wiewohl positiv) besteht (in der Ausübung) nicht bloß in positiven Handlungen, sondern auch in Unterlassungen. Jede dieser Tugenden hat zwey Objecte. Man unterscheidet also Gerechtigkeit gegen sich und gegen andre, und Güte gegen sich und gegen andre.

Ihnen stehen vier Versündigungen und Laster entgegen: Ungerechtigkeit gegen mich und gegen andre, und Lieblosigkeit gegen mich und gegen andre.

§. 91.

Diese vier Tugenden entspringen gleich unmittelbar aus einerley Quelle. Bloß nach der reinen Vernunft beurtheilt, ist also die Pflicht gegen jeden

andern von gleicher Verbindlichkeit als die gegen mich, und ich soll andre lieben wie mich selbst. Auch Güte und Gerechtigkeit beruhen gleich fest auf einerley Grunde. Es sind also die vier reinen Gebote der Pflicht keiner Collision fähig; wohl aber können ihre Anwendungen im Widerstreite seyn.

§. 92.

Die Forderung der Gerechtigkeit ist in allen ihren Anwendungen vollkommen bestimmt, vollkommne Pflicht unbegrenzt durch physische Hindernisse, die nur ihre Ausführung verhindern können, und auf alle Fälle durchaus anwendbar. Nicht so die Forderung der Güte; diese ist nicht vollkommen bestimmt, ist physisch begrenzt durch das Maß der Kräfte, und die Fälle lassen sich nicht so genau festsetzen, wenn und wie ihr Gnüge geschehen soll. Die Pflicht der Gerechtigkeit geht daher, als die vollkommene, der Pflicht der Güte, als der unvollkommnen, vor.

§. 93.

Wo die Entscheidungsgründe der reinen Vernunft nicht auslangen, wenn z. E. Gerechtigkeit gegen mich und gegen andere in Collision kommt, da ist es moralisch recht, empirische und subjective Ent=

Entscheidungsgründe gelten zu lassen. Diese lassen sich zurückführen auf Wichtigkeit der Zwecke und der Mittel.

§. 94.

Regeln für die Zwecke: 1) Subordinire die Zwecke nach ihrem natürlichen Verhältnisse; beziehe jede Handlung auf den obersten Zweck, Harmonie der Vernunft. **Moralische Einfalt.** 2) Coordinire die Zwecke, d. h. verbinde alle mögliche Zwecke in deiner Handlung zu einem Totalzweck. **Allseitige Handlungsart.** 3) Subordinire die coordinirten Zwecke nach ihrer Wichtigkeit; ziehe nie den Nebenzweck dem Hauptzwecke vor. **Verhältnißmäßige Handlungsart.** Unter den zufälligen Zwecken wird die Wahl nach der Wichtigkeit, Menge und Dauer des beabsichtigten Gutes vernünftiger Weise bestimmt.

§. 95.

Regeln für die Mittel: Unter collidirenden Mitteln wählt der Vernünftige 1) das fruchtbarste, 2) das passendste, 3) das sicherste; das ist, — immer dasjenige, welches vergleichunsweise die meisten und wichtigsten Zwecke, und diese am vollkommensten und sparsamsten, ohne etwas Zweckwidriges

und Zweckloses — auf die sicherste und bleibendste Weise befördert.

Anmerk. Was aber dieß leiste? bestimmt nicht die Moral, sondern die Urtheilskraft eines gebildeten Verstandes durch Erfahrung und Aufmerksamkeit in Berechnung der Folgen und Möglichkeiten geleitet.

III. Abschnitt.

Reine Ascetik.

§. 96.

Die Tugend, als eine persönliche Eigenschaft, besteht in der übereinstimmenden Wirksamkeit aller Kräfte eines endlichen vernünftigen Wesens zu einer moralischguten Handlungsweise. Das Sittengesetz selbst liegt in jeder Vernunft. Die persönliche Tugend beruht demnach 1) auf der Beschaffenheit des innern Stoffes, an welchem die Vernunft thätig seyn soll, Vorstellungen, Gefühlen und Begierden; und 2) auf dem Verhältnisse dieser zu der Thätigkeit der Vernunft, auf moralischer Freyheit.

§. 97.

§. 97.

Der innre Stoff ist uns zwar durch unsre Sinnlichkeit, Naturell, Temperament, ursprünglich gegeben, und durch den Einfluß äußerer Ursachen, als der Erziehung, des Beyspiels, der Gegenstände, auch wohl ohne unser Zuthun zu einer gewissen Sinnesart ausgebildet worden; allein er ist auch durch Selbstthätigkeit veränderlich. Auf diese letztern Veränderungen kommt die persönliche Tugend an.

§. 98.

Die subjectiven Bedingungen der Tugend sind demnach:

1) Entwickelung der Vernunft bis zum deutlichen Bewußtseyn des absoluten Gesetzes und Zweckes; denn ohne dieses Bewußtseyn fehlt es an Richtschnur und Ziel.

2) Entwickelung des Verstandes zu einer richtigen bestimmten und ausgebreiteten Kenntniß der Verhältnisse, in welchen man moralisch handeln soll, des äußern Stoffes der Tugend, mithin der Folgen der Handlung.

3) Entwickelung der moralischen Urtheilskraft, um in dieser Sphäre von jenem Gesetze die rechte Anwendung zu machen, das Verhältniß

der Zwecke unter sich, und der Mittel zu den Zwecken, recht zu bestimmen.

4) Kenntniß der Mittel, diese Vorstellungen gegenwärtig zu erhalten zu immerwährender Anwendung; und

5) Fertigkeit im Gebrauche dieser Mittel.

6) Cultur des sittlichen Gefühls, um dem moralischen Bewegungsgrunde alle andre Triebfedern des Begehrens zu unterwerfen.

§. 99.

Die subjectiven Hindernisse der Tugend sind:

1) Mängel der moralischen Einsicht, der Vernunft, des Verstandes, und der Urtheilskraft.

2) Mängel des sittlichen Gefühls in Verhältniß zu andern Gefühlen.

3) Aeußere Lage und Verhältnisse, worin jene Mängel wenigstens zum Theile ihren Grund haben.

Die Tugendmittel müssen also:

1) die moralische Erkenntniß aufhellen, berichtigen, erweitern;

2) das moralische Gefühl läutern und erhöhen;

3) Die äußern Ursachen, welche jene Erkenntniß und dieses Gefühl beschränken, wegräumen oder vermindern.

§. 100.

Die subjective Tugend hat nothwendigerweise gewisse Grade, a) nach ihrer Lauterkeit, b) ihrer Stärke, c) ihrer Ausbreitung über eine engere oder weitere Sphäre, d) und ihrer Dauer.

Der tugendhafte Charakter zeichnet sich überhaupt vor jeder andern Denk- und Sinnesart aus: a) durch Stärke und Kraft mächtige Hindernisse zu besiegen; b) durch Größe und Hoheit in den Gesinnungen; c) durch Freyheit, d) Selbstständigkeit, e) innere Harmonie, und f) durch Festigkeit.

Diese sechs, und jene vier Bestimmungen geben im Allgemeinen das Ziel alles moralischen Bestrebens an. A priori läßt sich über dieß, und die Hindernisse und Förderungsmittel der Tugend nichts Näheres bestimmen, sondern die weitere Ausführung bleibt der angewandten Moral überlassen.

II. Moral.

§. 1.

Die angewandte Moral, die wir hier eigentlich Moral nennen, trägt diejenigen moralischen Wahrheiten vor, welche aus der Anwendung der allgemeinen und reinen praktischen Grundsätze auf die Lage des Menschen fließen, und ist also eine gemischte Wissenschaft.

§. 2.

Sie enthält: 1) eine angewandte Ethik, 2) eine angewandte Ascetik. Wenn die Moral in ihrer ganzen Vollständigkeit abzuhandeln wäre, so sollte jeder dieser Theile a) in Beziehung auf die Natur und die allgemeinen Verhältnisse des Menschen, dann b) in Beziehung auf die zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse der Menschen bearbeitet werden, als in Rücksicht des Geschlechts, Temperaments, gesellschaftlichen Zustandes u. s. w. Hier richten wir den Unterricht nothwendig auf die allgemeine Sittenlehre; im Vortrage ist sie durch specielle Beyspiele aus den gegenwärtigen und künftigen Verhältnissen der Zuhörer zu erläutern.

I. Hauptstück.

Von den Pflichten der Menschen.

§. 3.

Die angewandte Ethik enthält eine Theorie der menschlichen Pflichten, Tugenden, Sünden und Laster. Sie wird am zweckmäßigsten geordnet nach den persönlichen Objecten derselben: Ich der Handelnde selbst, mein Nebenmensch, und die Gottheit. Denn ob wir wohl die Gottheit nie als Zweck unsrer Handlungen betrachten und derselben förderlich oder hinderlich seyn können: so können wir sie doch als einen Gegenstand unsrer Gesinnungen ansehn, die der Natur dieses höchsten Wesens entweder gemäß oder entgegen seyn können.

§. 4.

Da eine Handlung sich nicht nur auf mehrere Pflichten, sondern auch auf mehrere Objecte bezieht, und daher die Anwendung von mehr als einer Regel fordert, die sich wechselseitig einander in dieser Anwendung einschränken, so ist es unmöglich, daß irgend eine Vorschrift der angewandten Moral alle diejenigen Bestimmungen ausführlich angebe, welche erforderlich wären, wenn sie für sich selbst dem reinen

nen Gesetze gänzlich entsprechen sollte. Sie geben nur im Allgemeinen mögliche Arten an, jene Gesetze in Ausübung zu bringen. Die für jedesmahl wirkliche Pflicht muß nach den Gesetzen der reinen Ethik bestimmt werden. Die reine Ethik, ist, wie die reine Logik, Form der Vernunft. Die angewandte Ethik rückt diese formalen Regeln der Lage des Menschen näher, aber sie auf vorkommende Fälle anzuwenden, ist Sache der moralischen Urtheilskraft, die keine Regeln belehren können, sondern die sich durch fleißigen Gebrauch, und durch Beyspiel tugendhafter Menschen von selbst bilden muß.

I. Abschnitt.

Pflichten gegen sich selbst.

§. 5.

Die allgemeine Formel der Selbstpflichten ist: **Habe Achtung gegen dich selbst als ein vernünftiges Wesen.** Dieser edle Stolz auf seine Menschenwürde ist verschieden von der **Eigenliebe**, oder dem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst; und von dem **Eigendünkel**, oder dem unbegrenzten Wohlgefallen an sich selbst. Ein Mensch, der sich moralisch selbst schätzt, ehrt seine Vernunft, nicht,

weil sie sein, sondern weil sie Vernunft ist; er ehrt sich um der Vernunft willen, und Andre aus demselben Grunde.

§. 6.

Die Entwickelung dieser Grundpflicht sagt:

I. **Handle deiner Menschenwürde nie zuwider;** also:

1) **Erhalte deine persönliche Würde.** Würdige dich nie weder durch Urtheile noch durch Handlungen zu einem bloßen Mittel für Befriedigung sinnlicher Verlangen herab. Jede Entehrung der Vernunft, der Menschheit, ist Selbstverachtung. Diese Erhaltung seiner eignen Würde, schließt jede Pflicht der Gerechtigkeit auch gegen Andre in sich, und jede Pflicht ist, in diesem Betracht, auch Pflicht gegen uns selbst.

2) **Erhalte deine Person, deine Kräfte.** Die oberste Kraft ist die Vernunft; die oberste Bedingung aller Vernunftäußerung ist das Leben, und zwar so weit unsre Einsicht reicht, das leibliche Leben; also

a) erhalte dein irdisches Leben, nicht bloß aus Neigung, sondern auch aus Pflicht, selbst, wo alle Freuden des Lebens dich verließen. Nur dann, wenn die

die Erhaltung meines Lebens Verläugnung der Menschenwürde wäre, wenn ich durch Aufopferung desselben die größte Achtung gegen Vernunft beweisen würde, muß ich es lassen, also: — wenn ich, um mich zu erhalten, einen andern widerrechtlich tödten müßte, ihm die unentbehrlichen Erhaltungsmittel, die er schon hat, entziehen müßte; — wenn ich zu meiner Erhaltung mehrerer Menschen Leben aufopfern müßte; — und wenn ich, um mich zu erhalten, die Vertheidigung andrer unterlassen müßte, zu welcher ich doch vollkommen verpflichtet bin.

Anmerk. 1. Hingegen ist Schonung meines Lebens nicht unrecht, aber doch unedel, — wenn ich mehrerer Menschen Leben dadurch retten könnte, zu deren Rettung ich jedoch nicht vollkommen verpflichtet bin; — wenn ich auch nur eines Menschen Leben mit größrer Wahrscheinlichkeit retten kann, als diejenige ist, mit der ich meinen Untergang voraussehe; — wenn ich meinen Untergang zwar nur für gleich wahrscheinlich halte, als die Rettung des Andern, dieser Andre aber ein wichtigerer Mensch für die Gesellschaft ist, als ich es bin. (Da diese Ueberzeugung niemahls evident ist, so ist auch die Verbindlichkeit nur unvollkommen.)

Anmerk. 2. Verletzt wird die Pflicht der Selbsterhaltung — durch Selbstmord; — durch wissentliche Ausübung zerstörender Handlungen, wiewohl ohne diese Absicht; — durch Vernachläßigung des Gebrauchs erforderlicher Nahrungs- und Arzneymittel, unterlassene pflichtmäßige Selbstvertheidigung, unordentliche Lebensweise, Heftigkeit der Affecten, Unbesonnenheit, Verwegenheit, u. dergl. ferner durch Handlungen, welche Lebensüberdruß und Neigung zum Selbstmorde hervorbringen. Veranlassungen zu diesen Versündigungen, Entschuldigungen und Beschönigungen derselben; Folgen derselben, auch, wenn sie nicht eben den Tod nach sich ziehen. Ueber den Entschluß zum Soldatenstande und das Betragen als Soldat. Wie man Gefahr vermeide, ohne doch ungeschickt, weichlich und schüchtern zu werden.

---

b) Erhalte deinen Körper gesund und in derjenigen Verfassung, worin er die Wirksamkeit der Vernunft nicht hindert, sondern unterstützt. Der Beweggrund selbst aber beschränkt den Gebrauch der Mittel.

c) Erwirb, erhalte und vertheidige die Nothwendigkeiten des Lebens, wohin auch guter Nahme, Umgang mit andern, und selbst die nöthigen Ergötz-

lichkeiten gehören. Ausgeübt wird diese Pflicht durch Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, und durch Beobachtung der bürgerlichen Verhältnisse. (§. 12. u. f.)

d) Brauche keine Fähigkeit der Seele auf eine solche Art, daß dadurch der Wirksamkeit der Vernunft im Ganzen Abbruch geschehe; z. E. setze um der spekulativen Vernunft willen den Gebrauch der praktischen nicht zurück; übe überhaupt dein Erkenntnißvermögen nicht zum Nachtheil der Willenskräfte; beschäftige dein Empfindungsvermögen nicht mit thierischen Gefühlen zum Nachtheil der ästhetischen, noch mit diesen zum Nachtheil der moralischen. Cultivire die Geschicklichkeit nicht zum Nachtheil der Klugheit, die Klugheit nicht mit Vernachläßigung der Sittlichkeit. Ueberhaupt aber verhüte die Abnahme der geistigen Kräfte, vornehmlich der vernünftigen; also — strenge sie gehörig an, aber gönne ihnen auch Ruhe, und erfrische sie durch Abwechselung im Gebrauch.

e) Erhalte dir diejenigen Dinge und äußre Verhältnisse, die die Wirksamkeit der Vernunft unterstützen; — äußere Freyheit — Vermögen — Ehre — Verbindungen. Laß dich nicht, um sinnlicher Absichten willen oder aus Feigheit, zum Sklaven Andrer machen. Von Eintretung gesellschaftlicher Verbindungen, besonders — geheimer.

3) Endlich: Schone dich selbst, d. i. unterlaß alles, was deinen persönlichen Zustand im Ganzen verschlimmert, zerstöre nicht dein eignes Wohl. Unsre Neigung treibt uns zwar schon dazu, aber es ist auch Pflicht; denn Vergnügen, Glückseligkeit, ist Zweck für den Menschen: ob wir es wohl als den höchsten nicht anerkannten. Dieß Motiv bestimmt dann auch die Grenze des pflichtmäßigen Glückseligkeitstriebes.

§. 7.

II. Es ist aber nicht genug, daß du deiner Würde als vernünftiges Wesen nicht zuwider handelst, du mußt ihr auch gemäß handeln. Also:

1) **Erhöhe deine persönliche Würde** durch Achtung für Vernunft und vernünftige Wesen und Bezeigung derselben in Urtheilen und Handlungen, durch willige Beförderung der vernünftigen Zwecke andrer Menschen. Jede Güte gegen andre Menschen ist, in diesem Betracht, auch Güte gegen dich selbst. Durch Unthätigkeit für die Menschheit beweisest du zugleich Mangel an Achtung für deine eigne Natur.

2) Vervollkommne dich selbst. Ob wir gleich zum obersten Sittengesetze dieses Gebot untauglich fanden: so behauptet es doch allerdings in der Sittenlehre einen der ersten Plätze. Also befördre deine innre und äußre Vollkommenheit. Gebrauche und übe jede deiner Kräfte auf solche Art, daß dadurch die Wirksamkeit der Vernunft im Ganzen erweitert und erhöhet werde. Die Handlungen, die dazu dienen, sind größtentheils auch schon zur Erhaltung derselben erforderlich, und also doppelt Pflicht.

a) Cultivire also alle deine Seelenkräfte in der gehörigen Subordination unter den Zweck der höchsten vernünftigen Wirksamkeit. Also übe deine Aufmerksamkeit, Sinne, Gedächtniß, Einbildungskraft, bilde deinen Verstand und bereichre ihn mit Einsichten, übe und bilde deine Vernunft selbst. Wähle zu diesen Uebungen die Gegenstände, dem höchsten Zwecke, der Sittlichkeit gemäß. Erweitre nicht nur deinen Gesichtskreis, sondern helle ihn möglichst auf. Ordne die niedern Erkenntnißkräfte den höhern, und die Erkenntnißkräfte überhaupt dem Willen unter, daß du nicht bloß gelehrt, sondern geschickt, klug, und insonderheit gut und immer besser werdest.

Dein Gefühl veredelst du, indem du dich an solche Empfindungen gewöhnst, die zugleich cultiviren und die Moralität befördern; verfeinere daher selbst die animalischen Empfindungen, und bilde deinen Geschmack.

Vermehre und verstärke deine Neigungen, aber erhalte auch ein gewisses Gleichgewicht unter ihnen, um jede einzelne leichter beherrschen zu können.

Cultivire den Einfluß der Vernunft auf den Willen, besonders durch Zunahme an moralischer Freyheit, oder Selbstherrschaft und Selbstverläugnung, d. i. Kraft durch Vernunftgründe den Antrieb sinnlicher Anreize unwirksam zu machen, und dem sittlichen Gefühle das Uebergewicht über jede andre Triebfeder zu verschaffen; — Mäßigkeit und Enthaltsamkeit, Geduld und Tapferkeit. Als moralische Tugenden entspringen dieselben aus einerley Quelle, als natürliche Eigenschaften sind sie meist nur getrennt in verschiednen Menschen enthalten. Naturanlage, Erziehung und Umstände, sind hier dem, dort jenem der opponirten Extremen günstiger. Insofern sind überhaupt die Tugenden nur bis auf einen gewissen Grad vereinbar; darüber hinaus, thut eine der andern Abbruch. Allein diese einseitigen Vervollkommnungen sind auch nicht die Tugend. Ihre Vereinbarung zu wahrer Tugend, allseitiger Voll-

kommenheit der Menschennatur, ist eben das schwerste Problem der ausübenden Moral!

Strebe immer thätiger zu werden, und zwar mit immer mehr Plan und Standhaftigkeit thätig.

b) Stärke deinen Körper, verbeßre und übe die Werkzeuge der Sinne und der willkührlichen Bewegung; erwirb dir körperliche Geschicklichkeit, so weit Natur, Umstände und höhere Pflichten es gestatten; zunächst allgemein nöthige als Mensch; demnächst solche, die deiner Lage in der Welt förderlich sind; endlich auch solche, die aller Orten ihre Anwehr finden, uns entweder nützlich oder beliebt zu machen.

c) Vermehre deine äußern Vortheile als Mittel die innre Vollkommenheit zu vermehren, und sie in Thätigkeit zu setzen. Besonders auch verschaffe dir einen **Wirkungskreis**, der sowohl der Art als der Größe nach deinen Kräften angemessen sey. Wer seinen Wirkungskreis noch nicht ausfüllt, strebe nach keinem neuen, welcher die Wirksamkeit in jenem einschränkt. Man verhüte Ueberhäufung und Zerstreuung. Gebrauche jedes anständige Mittel deinen Wirkungskreis zu erweitern oder zu veredeln. Deshalb strebe auch nach äußrer Ehre, so weit es geschehen kann, ohne größern Pflichten Abbruch zu

thun.

thun. Mehr aber ist daran gelegen seine Sphäre auszufüllen, als sie zu erweitern. Es erfordert und beweist auch mehr Verstand und reine Gesinnung. Daher brauche, was du hast, suche die äußern Verhältnisse abzuändern, die deine Vervollkommnung einschränken, und strebe nach dem Maaße und der Art äußrer Güter, die für dich Mittel sind, deine vernünftige Thätigkeit zu befördern.

3) Endlich: **Suche dein Wohlseyn, die Annehmlichkeit deines Lebens im Ganzen zu vermehren.** Hierzu treibt uns zwar die Neigung, es ist aber auch Pflicht. Die Neigung mein Glück zu erhalten und zu vermehren, zu Selbstschonung und Selbstbeglückung ist es, was zusammen Selbstliebe heißt. Wenn ich das, was meinem Wohle gemäß ist, bloß aus natürlicher Selbstliebe thue, so hat es zwar physischen aber nicht sittlichen Werth; thu ich es aus Pflicht, dann wird selbst die Vergnügung zur Tugend.

Die Vorschrift, sein eignes Wohl zu erhalten und zu vermehren, ist allgemein und nothwendig gebietend für alle endliche vernünftige Wesen, die der Glückseligkeit bedürftig sind. Die Vorschriften aber, die uns lehren, wie ein jeder Mensch sein Wohl erhalten und befördern soll, gründen sich theils auf die Natur des Menschen, theils auf eines jeglichen

besondre Natur und Verhältnisse, und haben daher keine absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

§. 8.

Die specielle Anweisung zur Glückseligkeit, ist der Gegenstand der **moralischen Klugheitslehre**, deren Vorschriften hauptsächlich folgende sind:

1. Erhalte dir vor allen Dingen die Zufriedenheit mit dir selbst, durch ein Leben, das deiner würdig ist, und deine Reue und Selbstschaam mäßige, so weit es ohne Nachtheil für den Zweck dieser Gefühle geschehen kann, durch den Gedanken, — daß, vorgegangner Fehltritte ohngeachtet, dein persönlicher Werth unvertilgbar, und deine moralische Freyheit eines Wachsthums ins Unendliche fähig ist.

2. Erhalte dir die Zufriedenheit mit deinem Zustande und Schicksale im Ganzen durch den Glauben an Gott, an eine moralische Weltregierung und an deine ewige Fortdauer. Genieße zwar die Gegenwart, aber halte dich an das Ganze deiner unermeßlichen Existenz, und betrachte jeden Mangel, jedes Uebel des Augenblicks in Beziehung auf sie. Belebe diese Ueberzeugungen und mache sie dir geläufig

läufig durch religiöses Nachdenken, durch Betrachtung der Natur und der Geschichte und durch Gebet.

3. Erfülle deine Pflichten nicht nur gewissenhaft gegen dich, gegen Gott und Menschen, sondern sey auch aufmerksam auf die daraus entspringenden guten Folgen, und freue dich ihrer.

4. Sey überhaupt aufmerksam auf alles Gute Schöne und Angenehme in der Welt, besonders in deiner Lage; auf alle Gegenstände erlaubten Genusses, angenehmer Erinnerung und gegründeter Hoffnung. Genieße dieß alles mit Innigkeit und Sorgfalt. Uebersieh auch nicht das Kleine, Alltägliche.

5. Mache dir richtige Vorstellungen geläufig — von dem gewöhnlichen Gange der Dinge, von menschlichen Glückseligkeiten. Du wirst nicht zufällige Theile als wesentlich, vergängliche als bleibend betrachten, und Verlust eines Gutes oder Verschwinden einer Hoffnung gesetzter ertragen.

6. Gewöhne dich vorzüglich an Vergnügen, die mehr als andre in deiner Gewalt sind, die sich weniger abnutzen, die zu noch mehrerm Genusse stärken, die zugleich cultiviren, und dir in vielen Fällen die Ausübung der Tugend erleichtern, z. B. an theilnehmende Vergnügen, Lust an dem Gebrauch der Kräfte, an Ordnung und Harmonie, an Ver-

gnügen der feinern Sinne der Gesellschaft, der Wohlthätigkeit, der Freundschaft, solcher Hoffnungen, wo du selbst zu Erreichung des Zwecks kleine Plane entwerfen, und zu ihrer Ausführung geschäftig seyn kannst.

7. Fasse mehrere zufällige Zwecke mit Lebhaftigkeit, worunter du dein Bestreben, deine Wünsche vertheilest, um von einer Beschäftigung, wenn sie dich nicht befriediget, leicht und vergnügt zur andern überzugehn, die Vereitelung einer Hoffnung leichter ertragen zu können.

8. Bey erlaubtem Genuß der sinnlichen Vergnügen beobachte die Schranken der Natur und des Bedürfnisses; sey mäßig und enthaltsam, um ihrer und andrer Freuden, vornehmlich aber um deiner eigenen Würde willen. Vermehre deine Bedürfnisse nicht über deine Kräfte, noch zum Nachtheil der freyen Herrschaft über dich selbst.

9. Um weniger zu leiden:

a) Bereite dich vorher, ehe du leidest. Sichere vor allen Dingen die Zufriedenheit mit dir selbst durch strenge Rechtschaffenheit; mäßige deine Wünsche zufälliger Güter; im Ganzen hoffe das Beste, im Einzelnen und bestimmt hoffe wenig, nicht mit allzulebhafter Zuversicht; übe dich in der

Selbst-

Selbstverläugnung; mache dir den Gedanken an möglichen Verlust des Guten oder Täuschung der Hoffnung geläufig, und durchdenke im Voraus mit Gefühl die Trostgründe, die dich im Unglück aufrichten sollen.

b) Ist das Uebel da, so mäßige die Empfindung desselben durch möglichst ruhige Betrachtung seiner Natur, seiner wahren Größe, seiner Ursachen und Hülfsmittel; täusche dich nicht mit leeren Hoffnungen, verkleinere es nicht, aber vergrößere es auch nicht in der Einbildung, sondern bestrebe dich, bald affectlos darüber nachzudenken. Verbinde jedes Leiden mit innerer und äußerer Thätigkeit, und zwinge dich, dem bloß passiven empfindenden Zustande, dich zu entreissen. Hänge der gedankenlosen Empfindung, der schwermüthigen Träumerey nicht nach, so süß dir ihr melancholischer Genuß sey; denn sie rauben dir Kraft und Thätigkeit; zerstreue dich lieber, und entschlage dich jedes Gedankens an das Uebel, wenn er nicht zugleich auf mögliche Mittel geht, es wegzuräumen oder zu vermindern; ziehe das Gute heraus, welches selbst in dem Uebel noch liegt, sowohl in Gedanken, als in der That; und vergiß nicht aus andern noch offnen Quellen der Freude zu schöpfen. Endlich, wenn alles mißlingt, so halte dich an das Bewußtseyn deiner

Menschen-

Menschenwürde, belebe es durch neue Handlungen der Tugend, wozu du noch irgend Kraft und Anlaß hast, belebe die stärkende Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und die tröstende Hoffnung der Unsterblichkeit; doch ohne dich dadurch an dem Gebrauche der natürlichen unschuldigen Linderungsmittel hindern zu lassen.

§. 9.

Die Pflichten für seine Ehre, für Zuneigung bey andern und für sein zeitliches Vermögen zu sorgen, sind zwar in obigem System bereits ausgeführt, sie verdienen aber in einigen Paragraphen noch weiter auseinandergesetzt zu werden.

Es ist nicht genug, Werth zu besitzen, es ist auch nützlich und angenehm, wenn solcher von andern anerkannt wird, und die Sphäre unsrer tugendsamen Wirksamkeit wird dadurch erweitert und veredelt; daher ist **Achtung und Ehre** in der **Welt** ein wichtiges zeitliches Gut. **Wahre Ehre**, ist das richtige Urtheil anderer von unseren guten moralischen Eigenschaften. Sie beruht oft auf dem, worüber andere Menschen am ersten glauben urtheilen zu können, und was gerade sie am meisten von uns fordern. Hauptsächlich aber muß man sie in das setzen, was mit unsern vollkommnen Pflichten

in der genauesten Verbindung steht, also 1) daß man für einen wahrhaft rechtschaffnen Mann geachtet werde, 2) daß man uns Tauglichkeit zu unserm Berufe zugestehe, uns für geschickt und treu in unsern Amtsgeschäften, und 3) für muthig am rechten Orte anerkenne.

Erlangt wird wahre Ehre nicht anders, als indem man wirklich das ist, was man scheinen will; dann aber seine Gesinnungen und Fähigkeiten kund werden läßt; wobey aber Bescheidenheit den Schimmer des Verdienstes erst eigentlich heben muß.

Ungegründete Ehre ist, wenn das Urtheil Anderer uns gute Eigenschaften beylegt, die wir nicht besitzen. **Falsche Ehre**, wenn Eigenschaften an uns geschätzt werden, die kein Lob, oder wohl gar Tadel verdienen. **Aeußerliche Ehre** ist ein Bezeigen, welches uns über andere Menschen hinaufstellt, und für eine äußerliche Wirkung des innern Urtheils über unsern Werth gilt.

In Absicht der Ehre wird gefehlt, wenn man die innre Zunahme an Werth der Anerkennung desselben aufopfert, wenn man wahre Ehre, der ungegründeten, falschen und äußerlichen nachsetzt, und wenn man selbst die unechte, falsche und äußerliche so wegwirft, daß man reelle Vortheile, die man

dadurch hätte erwerben können, fahren läßt. In Ansehung der äußerlichen Ehre insonderheit wird gefehlt, wenn man nicht delicat genug in seinem eignen Betragen, und allzustreng in seinen Forderungen an das Betragen Andrer gegen uns ist.

Anmerk. Ueber Duelle, als eine gewöhnliche Folge der einerseits zu empfindlichen, und andrerseits nicht zart genug gewesenen Ehrliebe, muß ein gewissenhafter Mann sich feste Grundsätze machen. Religion und Vernunft verbieten den Zweykampf schlechterdings in allen den Fällen, wo nicht die Erhaltung der Würde der Person, d. i. der Vernunft, das Leben selbst für nichts zu achten gebietet; und da dieß unter ganz vernünftig denkenden nie der Fall seyn könnte: so verbieten sie denselben in abstracto schlechterdings. Wenn man aber unter Menschen lebt, die darüber unauslöschliche Vorurtheile hegen, wenn der Staat selbst gewissen Ständen es ausdrücklich oder stillschweigend erlaubet, und dadurch seine Mitglieder für dergleichen Fall in den Stand der Natur zurücksetzt, wo jedem die gewaltsame Vertheidigung seiner Güter, mithin auch seiner äußerlichen Ehre obliegt, so lassen sich, meines Erachtens, allerdings Fälle gedenken, wo die Collision zwischen zweyen Pflichten auch den Tugendhaften zu dieser Ausnahme berechtigen kann. Die Möglichkeit

eines

eines solchen Falles setzt aber wenigstens folgendes voraus: 1) daß ich nicht der Beleidiger sey, denn dann bin ich zu jeder andern nicht schändenden Genugthuung verpflichtet; 2) daß ich nicht Gelegenheit habe, meinen Muth und meine Ehrliebe, die ich in schlimmen Verdacht zu setzen befürchte, auf andere pflichtmäßigere Weise an den Tag zü legen; 3) daß ich dabey schlechterdings nicht aus Rachgier oder falscher Schaam, sondern lediglich aus Ueberzeugung, daß es den wohlüberlegten Collisions-Umständen nach, Pflicht sey, und daher mit möglichster Schonung verfahre.

Zu wünschen aber bleibt es immer, daß diese traurige Verlegenheit, und deren Ursache, das Vorurtheil, aufhöre, da schlechterdings keine Proportion ist, zwischen dem Leben oder auch nur der Gesundheit meiner oder meines Nebenmenschen, und einer meiner Empfindlichkeit angethanen Beleidigung, und da der Staat nach richtigen Grundsätzen keinem seiner Unterthanen gestatten kann, bey vermeintlichen Beleidigungen selbst eigenmächtig Strafe auszuüben. So lange nun das Vorurtheil bestehet und der Staat connivirt, können einzelne Duelle zwar entschuldiget, in höchst seltnen Fällen auch vielleicht gerechtfertiget werden, aber nur als Ausnahme, nie als Regel der Vernunft.

§. 10.

§. 10.

Freundschaft, gehört zum süssesten Glück des Lebens, und um in der Welt sein Fortkommen zu finden, ist Zuneigung andrer unentbehrlich. Am wünschenswerthesten ist die Zuneigung tugendhafter und verständiger Personen. Aber Gerechtigkeit und allgemeine Güte gestatten nicht, alles dem Freunde zu willfahren, und Klugheit gestattet nicht vertrauten Umgang mit jedem, der uns gefällt.

Anmerk. 1. Ueber die Kunst menschliche Gemüther zu erforschen, giebt die Klugheit folgende Rathschläge:

a) Die Vorerfordernisse sind: Kenntniß seines eignen Herzens, der menschlichen Natur und des Weltlaufs, welche Kenntniß durch Philosophie, Geschichte und Umgang mit vielerley Personen erworben wird. b) Ein andres ist — Erforschung der jetzigen Stimmung eines Gemüthes, — Erforschung der Absicht bey einer gewissen That, — und Erforschung eines ganzen Charakters. c) In Absicht dieses letztern, — gieb Acht auf das Verhalten des Andern im Affect; was brachte ihn darein? wie verhielt er sich darin? wie darnach? — gieb Acht auf seine Hauptbeschäftigung, auf das, was er thut, wenn er Herr von seiner Zeit ist; auf die Gesell-

Gesellschaften, die er sich wählt; auf sein Verhalten in Gesellschaften mit Leuten von verschiednen Ständen und Gemüthsarten; — auch gegen dich selbst, nachdem du dich von dieser oder jener Seite zeigst. — Merke auf seine Bildung und Gesichtszüge, seinen Gang, den Ton seiner Stimme, auf seine Minen und Geberden, seinen Anzug, seine häusliche Einrichtung, seine Lektüren und seinen Styl, und selbst auf seine Träume.

Anmerk. 2. **Wie man sich beliebt mache?** darüber giebt die Klugheit im Allgemeinen folgende Regeln:

a) Mache dir reelle Vollkommenheiten eigen. b) Zeige sie auf solche Art, wie sie andern vortheilhaft sind. c) Sey gefällig, nachgiebig und bescheiden. d) Zeige gute Lebensart. e) Sey behutsam im Reden, sonderlich von Abwesenden und unter Unbekannten. f) Suche abzumerken, wodurch ein Andrer am leichtesten beleidiget werden kann, und meide das. g) Du aber gewöhne dich, das Mißfällige, die Thorheiten und Schwächen Andrer ertragen zu können. h) Laß dich nicht durch allzustarke Empfindlichkeit oder Argwohn verleiten, etwas für eine Beleidigung zu halten, was es nicht ist.

Anmerk. 3. Die Vorschriften der Klugheit über den **Umgang** sind hauptsächlich diese:

1) in **Absicht des Verhaltens gegen Freunde**: a) Nachdem du äußerst vorsichtig gewählt hast, schenke dein Vertrauen dennoch nur stufenweise. b) Erforsche, was eigentlich der Andre an dir liebt. c) Vertraue deinen besten Freunden ohne Noth keine Heimlichkeiten an. d) Mache von ihrer Güte keinen Gebrauch, der ihnen beschwerlich werden könnte. e) Auch gegen Freunde sey höflich, selbst in Kleinigkeiten gefällig, zuvorkommend, und der Regeln der Hochachtung und Zärtlichkeit stets eingedenk.

2) **Im Umgange mit Vornehmen**, a) dränge dich nicht zu, b) laß nicht merken, daß du Fehler an ihnen entdeckest; c) laß ihre Vertraulichkeit dich nicht verleiten, auch gegen sie vertraut zu werden; d) mache ihnen nicht viele Erwartung von dir, noch dir von ihnen; e) erhalte dich immer im Stande ihre Gunst verlieren zu können.

3) **In Ansehung derer, die dir nicht günstig sind**, a) untersuche, warum sie übel gegen dich gesinnt seyn mögen, b) thue nicht

ohne Noth etwas, wodurch sie noch feindseliger gegen dich aufgebracht werden; c) laß sehen, daß du deinen Feinden schaden könnest, ohne sie recht wissen zu lassen, was du zu thun Willens seyst. Endlich d) soll man keinen Feind zu sehr verachten, keinen zu sehr fürchten.

§. 11.

Eine Hauptpflicht edler Menschen ist ein wohlanständiges Betragen, denn es ist selbst nichts anders als der Abdruck einer schönen Seele. Es ist die vereinigte Darstellung aller Tugenden, aus dem Gesichtspunkte, dadurch Andern Vergnügen zu machen. Es ist daher das eigentliche Mittel sich Achtung und Liebe zu erwerben. Wir gewinnen dadurch Zutritt in gute Gesellschaft, und damit feineres Vergnügen; wir erlangen dadurch Gunst und dadurch sowohl Beförderung unsers zeitlichen Glücks, als auch Gelegenheit Andern kräftig dienen zu können. Die angenehme Empfindung sich geachtet und geliebt zu sehn, und die noch angenehmere, inne zu werden, daß wir Andern Vergnügen machen, ist auch Belohnung eines wohlgesitteten Betragens. Endlich ist zu bemerken, daß, indem wir die Außenseite gewisser Tugenden annehmen, uns selbst Gewalt anthun, die Aeußerungen unsrer Affecten mä-

ßigen,

bigen, durch solche Anstrengungen und Nachbildungen unsre Neigungen und Triebe selbst einigermaßen veredelt und vervollkommnet werden.

Es ist in dem Wohlstande zwar viel conventionelles, aber es beruht alles auf den zwey Hauptpunkten: a) einem sinnlichen Wohlgefallen unsrer Person, indem das Proportionirte, Leichte, Schöne, Reinliche, den Sinnen wohlgefällt; b) einem geistigen Wohlgefallen an liebenswürdigen innern Eigenschaften, wovon das Aeußre Abdruck ist; — besonders natürlichem Verstande und Witze; Gutmüthigkeit, Wohlwollen, Bescheidenheit, Kraft und Raschheit; — aus welchem allen zusammen Fröhlichkeit, Munterkeit, Gefälligkeit, als geselliger Werth, entsprießt.

Die Mittel, sich angenehme Sitten eigen zu machen, sind, — außer dem Bestreben um die innern Tugenden, die die Grundlage davon sind, — Exercitien, Lesung guter Anweisungen, und besonders aufmerksamer Umgang mit verständigen Personen aus der vornehmen Welt.

Es ist indeß wohl zu merken, daß wir auch diese gute Eigenschaft auf Kosten andrer Tugenden übertreiben können. Wir müssen aber trachten, nicht bloß höflich, gefällig, scherzhaft und angenehm, son-

dern auch aufrichtig, freymüthig, ernst und gewissenhaft zu seyn, um diese Tugenden in unserm Kreise, so viel an uns ist, aufrecht zu erhalten.

§. 12.

Nächst der Achtung und Gunst andrer Menschen, ist ein großes zeitliches Gut, der Besitz irdischen Vermögens. Es gewährt nicht nur des Lebens Nothdurft, manche angenehme Bequemlichkeit, manches Vergnügen, sondern es dient auch, bey edelm Gebrauche, uns Achtung in der Welt und Freunde zu erwerben; es giebt, indem es unsern Geist von drückenden Nahrungssorgen befreyt, ihm eben dadurch Freyheit zu anderm Nachdenken; es gewährt uns Unabhängigkeit und Sicherheit, um alle unsre Pflichten freymüthiger erfüllen zu können; und es setzt uns in den Stand andern wohlzuthun, und der Noth einiger unsrer Nebenmenschen abzuhelfen. Wer aber über der Sorge zu erwerben oder zu sparen, alle diese Vortheile des Geldes verliert, der handelt unweislich.

Die Fehler beym Erwerb sind, Sorglosigkeit und Habsucht, bey der Erhaltung, Verschwendung und Kargheit, und bey der gesammten Verwaltung des Vermögens, Verschwendung, Unordnung, Geiz.

Es ist aber nicht nur wegen der daraus entspringenden Vortheile die Oekonomie in jedem Stande wichtig, sondern sie ist auch als Wirkung einer bedächtigen und gutgeordneten Seele schon an sich ein großer Schmuck. Es gehört aber dann auch mehr dazu als bloße Wirthschaftlichkeit, nähmlich Pünktlichkeit und Ordnung in allen Geschäften, Klugheit im Gebrauch der Zeit, als des unersetzlichsten Gutes, und das, was alle Pflichten vereiniget, ein weiser Lebensplan.

Anmerk. 1. Die Haushaltungsklugheit erfordert zu einer guten Wirthschaft: a) einen überlegten Etat, wobey zuvörderst die eigentliche Lebensnothdurft, dann die sämmtlichen Ausgaben, die jemand nach vollkommnen Pflichten zu entrichten hat, dann erst das minder Nothwendige, hierauf die Nothleidenden unsers nächsten Kreises, endlich unser Vergnügen und die Verschönerungen, nach einer richtigen Rangordnung, der Einnahme angemessen, in Anschlag zu bringen sind, oder der Noth- Zehr- und Ehrenpfenning unterschieden werden muß. b) Daß man dann aber auch fest, möglich fest, auf diesem Etat halte; c) deshalb also ordentliche Rechnung führe, nach Erforderniß seiner Wirthschaft. d) Daß man durch Umgang mit guten Wirthen die Vortheile beym Einkaufen und dergl. zu erlernen suche,

und

und sich mit dem Localen seines Aufenthaltsortes bekannt mache; e) daß man alles, was consumirt wird, sparsam zu rathe halte, und überhaupt alles unter guter Aufsicht habe; f) was verlehnt wird, oder sonst leicht vergessen werden könnte, sich aufschreibe, Quittungen, Documente, wichtige Briefe sorgfältig verwahre. Von Vergrößerung des Erwerbs, durch beßre Nutzung; von schlecht calculirten Meliorationen; von Ersparungen am unrechten Orte. Von Luxus in Kost, Wohnung, Kleidung, Bewirthung von Gästen und Ergötzlichkeiten.

Anmerk. 2. **Klugheit im Gebrauche der Zeit.** Dahin gehört rechte Vertheilung der Geschäfte durch die Lebenszeit, durch das Jahr, durch den Tag. Alles zu rechter Zeit! und alles an seinen Ort! Was seyn soll, bald und ohne Aufschub! das Nöthigste immer zuerst! Was man thut, von ganzer Seele gethan! Nicht fruchtlose Thätigkeit und geschäftiger Müssiggang. Nicht selbst thun, was besser durch Andre geschehen kann, aber auch nicht Andern überlassen, was man selbst thun oder vertreten muß. Wer will, der geht; wer nicht will, der schickt. Von seiner Pünktlichkeit lasse man sich nicht leicht etwas abhalten. Verlorengehende Minuten benutzen, beträgt viel.

Anmerk. 3. Zu einem weisen Lebensplane gehört vorzüglich die Wahl unsers Berufs oder Hauptgeschäftes, die Wahl unsrer Vergnügungen und die Wahl unsrer Freunde; ferner, ein System unsrer Ueberzeugungen über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen, der Religion und Moral. Ferner, ein Plan über die Ordnung seiner Ausbildung, Studirplan, mit Beyrath Verständiger. Immer das Nöthigste zuerst, aber das Nöthigste sind die Grundlagen, dann das Praktische; sich in Zeiten mit Quellen und Hülfsmitteln, mit der Litteratur des Fachs bekannt gemacht. Nicht an allem immer zugleich gelernt, sondern Periodenweise, Eins nach dem Andern, kurz und gründlich. Der Vergessenheit durch Auffrischen der alten Ideen vorgebeugt. Hauptwerke und Collectaneen, Excerpten, und Aufbewahrung eigner Gedanken.

§. 13.

Was dem Leibe Bewegung und Ruhe ist, das ist dem Geiste Arbeit und Erhohlung. Arbeitsamkeit ist, auch ohne Rücksicht auf Erwerb, in jedem Stande Pflicht. Bloß die Sorge für unsre Gesundheit und vollkommnere Geistesbildung, muß ihr Ziel und Maaß setzen, und verständige Rücksicht auf unsern Lebensplan muß sie leiten.

Genuß der Vergnügungen, muß Erhohlung der Kräfte und allseitige Ausbildung zum Zwecke haben, muß in Art und Maaß nach unsern obliegenden Geschäften, unserm Einkommen und unsrer sonstigen Lage abgemessen seyn, und der Sittlichkeit untergeordnet werden, daß wir weder die Gesundheit dabey zusetzen, noch die Zeit verschwenden, noch unser Habe und Gut auszehren, noch Leichtsinn, Eitelkeit, Tugendvergessenheit dadurch in uns erzeugt werde. Ueber die Moralität der Spiele, der Schaubühne, der Lektüre, und andrer Divertissements. Am meisten ist gegen das Spiel zu warnen. Gewinnsüchtiges Spielen, verstandloses Spielen, zeitraubendes Spielen, ist sündlich. Ueberhaupt entstehet durch Spielsucht leicht eine Neigung, sich das Eigenthum eines Andern durch List zuzueignen, die feinen Regungen der Billigkeit werden oft dabey geschwächt, man verliert die Lust zu nützlichen Unterhaltungen, und geräth leicht in Gesellschaften von der schlechten Art, wenn nicht gar in Unordnung, Müssiggang und Liederlichkeit.

§. 14.

Keuschheit, nicht nur in Thaten, sondern auch in Reden und Gedanken, ist Pflicht in Absicht der Gesundheit des Leibes; aber noch mehr in Absicht der Gesundheit der Seele. Einen Naturtrieb,

der zur Erhaltung des Menschengeschlechts bestimmt ist, zum bloßen Werkzeug sinnlicher Lust wider seinen eigentlichen Zweck erniedrigen, heißt eine göttliche Natureinrichtung entweihen. Wenn diese Triebe in dem Jünglinge erwachen, und noch ohne bestimmtes Ziel umherflattern, wenn Lüsternheit, Neugier, Männlichthun und verführerische Beyspiele ihn locken, sich über die jugendliche Schamhaftigkeit hinwegzusetzen, dann ist gerade diese Schamhaftigkeit eine seiner wichtigsten Hülfstugenden. Denn Erniedrigung unter seine Würde, Weichlichkeit, Trägheit, Hintansetzung der Studien, und Erkaltung alles Eifers in der Ausbildung, schlechte Gesellschaft, übler Ruf, Schamlosigkeit, Verschwendung, Schwächung der Seelenkräfte und Ruin der Gesundheit, sind die Folgen dieser zügellosen Leidenschaft. Man muß sich in Zeiten feste Grundsätze machen, sich jede Befriedigung dieser Triebe ausser der Ehe für unerlaubt, und jede Reizung der Triebe für gefährlich und unanständig halten.

II. Abschnitt.

Pflichten gegen Andre.

§. 15.

Wir haben gegen unsre Nebenmenschen alle die Pflichten, die wir gegen uns selbst haben. Wir sollen Gerechtigkeit und Güte gegen sie, eben wie gegen uns ausüben, und vor dem reinen Blicke der Vernunft macht der Umstand keinen Unterschied, ob der Gegenstand einer Pflicht ich selbst bin oder ein andrer; genug, es ist ein vernünftiges Wesen. Wir sollen also auch in der Person Andrer auf Erhaltung und Vermehrung der Menschenwürde, auf Erhaltung und Vermehrung ihrer Kräfte und Vollkommenheiten, und auf Schonung und Beförderung ihres Wohlstandes, soviel möglich, bedacht seyn. Die Summe von dem allen ist: **was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch nicht! und was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue du ihnen auch.**

Der Grund dieser Pflichten in der Vernunft ist der: die innre Uebereinstimmung meiner Vernunft erfordert, daß ich das, was ich von andern glaube verlangen zu können, auch ihnen unter gleichen Umständen

ständen zu erweisen, nicht verweigre, weil sonst ja kein Grund wäre, dasselbe von ihnen zu verlangen. Dieses ist also der objective Grund der Pflicht, der dadurch, daß er das moralische Gefühl interessirt, zur Triebfeder unsers Willens wird; und je unabhängiger von allen andern Triebfedern und Bewegründen, dieser bloße Gedanke der Pflicht uns bestimmt hat, desto reiner ist die Tugend unsrer Handlung.

Die Natur hat aber die Beobachtung auch dieser Pflichten allerdings nicht bloß unsrer lautern Menschenschätzung anvertraut, sondern sie hat in unser Herz ein Gefühl der Sympathie gelegt, das uns an dem Leiden Andrer und an ihrem Wohlseyn theilnehmend macht, und sie hat die Menschen so verknüpft, daß die Erfüllung der Pflichten der Nächstenliebe, sich mit Achtung, Vertrauen und Gegengefälligkeit unsrer Nebenmenschen belohnt, die Verletzung, mit Verachtung, Kaltsinn und Haß bestraft.

Aus jenem echt moralischen Grunde der Pflicht sieht man zugleich ihr Verhältniß gegen die natürliche und die bloß kluge Menschenliebe, und ihr Verhältniß zu unsern Neigungen.

§. 16.

Man versündigt sich an andern Menschen durch Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit. Durch erstere, wenn man die Menschenwürde entweiht, die Menschheit in der Person irgend eines unsrer Brüder beleidiget, oder dessen Glückseligkeit stört. Durch Mangel an Güte, wenn man die Erhöhung der Menschenwürde, die Vervollkommnung der Menschen, und die Vergrößerung des Menschenwohls vernachlässiget. So wie alle Versündigungen an Andern zugleich Herabwürdigung meiner selbst waren, so sind auch alle Herabwürdigungen der Menschheit in meiner Person zugleich Versündigungen gegen Andre. Man kann aber auch fehlen durch unrichtige Proportion, schwache Nachgiebigkeit von seinem Rechte, partheyische Güte und unzeitige Nachsicht gegen Fehler. Quellen dieser verschiednen Versündigungen; gemeine Entschuldigungen und sinnlich üble Folgen.

§. 17.

Entwickelung der Menschenpflichten.

1. **Erhalte die Würde der Menschheit.** Hege weder gegen das menschliche Geschlecht überhaupt, noch gegen irgend eine Klasse, oder einen einzelnen, auch gegen dich selbst nicht, absolutes

Miß=

Mißtrauen; befördre auch nicht dergleichen. Im Urtheile über Menschen, auch über solche Handlungen, die du für unrecht hältst, setze doch nie die Achtung für die Menschheit bey Seite. Verbreite keine Grundsätze, erdichte keine Facta, worunter diese Achtung oder das gute Vertrauen zur Menschheit überhaupt leiden kann. Erniedrige die Menschheit nicht durch Verläugnung deiner eignen Würde. Menschheit und ihr Edelstes, Vernunft, Recht, Pflicht, Religion, und was damit irgend zusammenhängt, sey dir nie der Gegenstand leichtsinnigen Spottes, oder unbehutsamen Zweifelns und Bestreitens. Ruhige Untersuchung wird dadurch nicht ausgeschlossen, auch sogar Spott nicht, wo er nur das Spottenswürdige trift.

2. **Ehre die Menschheit durch Erhaltung und Schonung der Kräfte und Rechte der Menschen!** Beleidige keinen, indem du seine Kräfte, und das Recht ihres eignen freyen Gebrauches störst. Tödte keinen, ausser wenn etwa die Vertheidigung deines eignen Lebens, oder eines Dritten gegen den unrechtmäßigen Angriff eines Andern, nur durch Wegräumung dieses Andern geschehen kann. Sey keinem hinderlich, seinen Körper gesund und tauglich zur Wirksamkeit der Vernunft zu erhalten. Raube niemanden die Nothwendigkeiten des Lebens,

auch wenn du selbst gleichen Mangel littest. Hindre ihn nicht an Erwerb, Erhaltung und Vertheidigung derselben.

Hindre keinen Menschen seine Seelenkräfte frey zu gebrauchen und auszubilden. Verhüte alles, was Freyheit, selbst zu denken und nach Ueberzeugung zu handeln, einschränkt. Stürze keinen Menschen wissentlich in Irrthum, Unwissenheit, Fühl- und Geschmacklosigkeit, in Ungeschicklichkeit, Thorheit und Unsittlichkeit; auch erhalte ihn nicht vorsätzlich darin.

Entziehe niemanden die Mittel seinen Körper zu stärken und brauchbarer zu machen; nicht die Freyheit, nicht die äußern Mittel jene sämmtliche Absichten zu erreichen, insofern der Andre nur dabey deine oder Andrer wahre Rechte nicht kränkt.

Hindre keinen Menschen in dem freyen Gebrauche des Rechts, sein eigen Wohl auf seine Weise zu suchen, zu erhalten und zu mehren, insofern er nur deine oder Andrer Rechte dadurch nicht stört. Also raube niemanden die Zufriedenheit mit sich selbst, indem du ihn moralisch verschlimmerst. Störe niemanden in der freyen Befriedigung seiner Neigungen, so weit dich nicht höhere Pflichten dazu verbinden. Störe niemanden in den religiösen Ueberzeugun-

zeugungen, auf welchen die Zufriedenheit mit seinem Zustande und seine Beruhigung im Leiden beruht.

Verletze auch die zufälligen Rechte der einzelnen Menschen nicht, weder die ursprünglichen, noch die erworbnen. Laß das Eigenthum jedes Andern unangetastet, und halte Verträge und Versprechungen. (So weit die Einsicht in die Zukunft geht und so weit überhaupt Verträge rechtmäßig sind, so weit sind es auch Versprechungen. Die thätige Anerkennung fremden Eigenthumes ist **Ehrlichkeit**; die Erfüllung der Verträge und Versprechungen, ist **Treue**. Jede begangne Ungerechtigkeit, Unredlichkeit und Untreue, fordert, sobald sie anerkannt wird, Ersatz, so weit dieser nur irgend physisch und moralisch möglich ist.

§. 18.

Fortsetzung. 3. Erhöhe die Würde der Menschheit. Hege daher und äußere gegen jeden Einzelnen und gegen das ganze Menschengeschlecht so viel Achtung und Vertrauen als den Umständen nach möglich ist. Menschheit, Vernunft, Sittlichkeit und Religion, mache allen Menschen, soviel an dir ist, ehrwürdig. Hindre, soviel auf dich ankommt, daß menschliche Handlungen und Charaktere, die die Menschheit entehren, nicht kund werden;

hingegen

hingegen mache kund, was der Menschheit zur Ehre gereicht.

Ehre die Ordnung der Natur, wodurch Menschen ihr Daseyn erhalten; hüte dich nicht nur die darauf abzweckenden Triebe zu mißbrauchen oder zwecklos anzuwenden, sondern wende sie auch zu ihrem Zwecke und der Würde der Menschheit gemäß an.

Endlich 4) **vervollkommne und beglücke auch die Menschen so viel an dir ist — Zeitgenossen und Nachwelt!** Die Einschränkung meiner Kräfte und meiner Sphäre erlaubt es nicht, allen Menschen in gleichem Maaße wohlzuthun. Ich habe daher darauf zu sehen: a) welche überhaupt die bedürftigsten sind, und das sind nicht immer die, welche am lautesten klagen, noch auch die, welche ihr Bedürfniß am meisten fühlen; b) welcher Menschen Bedürfniß am wenigsten ohne mich abgeholfen werden kann, welche die Vorsehung eigentlichst meiner Vorsorge anvertraut hat; c) welchen ich am besten und wirksamsten helfen kann, d) dann, welche für meine Hülfe die meiste Empfänglichkeit haben; endlich, e) durch welche sich meine Wohlthat am weitesten ergießt.

Jedem aber muß ich mit dem vorzüglich zu Hülfe kommen, a) was ich vorzüglich besitze, und b) was er vorzüglich bedarf. Wahre Wohlthätigkeit zeigt sich nicht nur in Verminderung, sondern auch in Verhütung des Uebels, in Verbreitung und Vermehrung des Wohlseyns. — Charakter des wahren Menschenfreundes.

§. 19.

Die Pflichten §. 17. sind **Pflichten der Gerechtigkeit**, die §. 18. sind **Pflichten der Güte**; und diesen großen Unterschied müssen wir vor allen Dingen vor Augen behalten, der in der Welt so oft verkannt wird, zwischen **Pflichten der Gerechtigkeit und Liebespflichten.** Wenn wir die Pflichten der Gerechtigkeit übertreten: so handeln wir ungerecht; wenn wir die Pflichten der Liebe nicht erfüllen: so handeln wir bloß minder edel, als wir sollten, unrecht, aber nicht ungerecht. Die letzten richten sich nach unsrer persönlichen Stufe von Vollkommenheit und von Vermögen, und manches ist für den einen Pflicht, oder heute Pflicht, das es für andre, oder morgen nicht ist; die erstern hingegen, muß jeder ohne Ausnahme und immer erfüllen, so reich oder mächtig Er und so gering auch sein berechtigter Nächster seyn mag. Jene machen den **guten**, diese den **rechtschaffnen Mann.**

§. 20.

Etwas über die Pflichten besondrer Verhältnisse: als der Kinder gegen die Eltern, der Herrschaften gegen Dienstboten, Unterthanen und Officianten, der Untergebnen gegen Vorgesetzte, besonders in der militärischen Subordination; von der Pflicht gegen das Vaterland, gegen Freunde und Feinde, gegen Straffällige, gegen Lasterhafte, gegen das andre Geschlecht.

Von der Pflicht seinem Nächsten mit Unterricht und Rathe zu Hülfe zu kommen, durch Beyspiel zu nutzen und kein Aergerniß zu geben. Von Verbreitung seiner Meinungen in religiösen, politischen und moralischen Dingen, und den Abwegen dabey.

Von den Pflichten gegen Verstorbne, gegen Thiere und leblose Dinge. Einfluß von Milde oder Grausamkeit gegen Thiere auf unsre moralischen Gefühle. Befugniß des Naturforschers. Moralität der Jagd.

III.

III. Abschnitt.

Pflichten gegen Gott.

§. 21.

Es ist ein **Gott**, Schöpfer und Regierer der ganzen Welt, in welchem die höchste Weisheit und Güte, mit untrüglicher Allwissenheit und unumschränkter Allmacht vereiniget ist. Einmahl überzeugt von der Nothwendigkeit dieser Idee, setzen wir sein Daseyn voraus.

Die Bewunderung der göttlichen Größe, das Wohlgefallen an seiner Vollkommenheit, ist ein natürliches Gefühl. Was bloß aus Neigung, aus Hoffnung oder Furcht fließt, ist insofern nicht Religion. Was hingegen aus der moralischen Gesinnung, in Bezug auf die Idee von Gottheit, entspringt, ist Religion. Aber es geschieht darum noch nicht aus **Pflicht gegen Gott**, denn ich kann es vielleicht zunächst aus Achtung für mich selbst oder für Andre thun, z. E. wenn ich in mir den Gedanken an Gott gegenwärtig erhalte, um mich zur Tugend zu stärken, oder, wenn ich vermeide Andre in ihren religiösen Ueberzeugungen zu stören. Es ist dann Selbstpflicht, oder Menschenpflicht, was ich beobachte. Pflicht gegen Gott ganz eigentlich

lich ist, jede innre oder äußere Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung ist: Gott ist der höchste Zweck! Es giebt also Pflichten gegen Gott so gut als gegen jedes andre vernünftige Wesen: denn darauf kommt es nicht an, ob in dem Object der Pflicht etwas hervorgebracht werde.

Erkenntniß Gottes oder Glaube an sein Daseyn, ist lediglich ein Gegenstand des Erkenntnißvermögens, keine Pflicht. Uns aber richtige überzeugende Vorstellungen von Gott durch Nachdenken und Unterricht zu verschaffen, und diesen höchstwichtigen Gedanken in unsrer Seele nie verlöschen zu lassen, ist Selbstpflicht.

§. 22.

Gott innerlich zu verehren, und dieser innern Verehrung gemäß, sich äußerlich zu betragen, ist ganz eigentlich die Summe unsrer Pflichten gegen Gott. Wirkungen dieser wahren Gottesverehrung sind: a) Heilighaltung des Gesetzes der Vernunft als Gesetz Gottes. Die Gewißheit, daß die Gebote der Vernunft auch Gebote Gottes sind, daß wir an ihm einen allsehenden Zeugen und gerechten Richter aller unsrer Handlungen und Gesinnungen haben, und daß wir unsere Glückseligkeit nicht von den Anschlägen unsrer Klugheit, (die hier

und da uns zweifelhaft über unsern Vortheil machen, und zu Ausnahmen von den strengen Geboten der Pflicht verleiten könnte,) sondern lediglich von dem Gehorsam gegen den Allmächtigen zu erwarten haben, — diese Gewißheit drückt unsern Verpflichtungen das Siegel auf, und giebt uns Kraft zum Siege der Tugend über das schmeichelnde Laster.

b) Eine zweyte Wirkung der wahren Gottesverehrung ist, daß wir die Welt als das Werk des weisesten und gütigsten Wesens beurtheilen, und also auch das vielfache Uebel und Böse, so sich unserm endlichen Auge darstellt, so betrachten, wie es der Heiligkeit, Weisheit und Alleinherrschaft Gottes angemessen ist.

c) Religiöse und gewissenhafte Behandlung aller Geschöpfe und Einrichtungen der Welt, als göttlicher Geschöpfe und Einrichtungen. Aus dieser Gottesverehrung nun entspringt Liebe, Vertrauen, Ergebung, Dankbarkeit, Gottesfurcht nnd Anbetung nicht bloß als Pflicht, sondern auch als natürliches Gefühl. Der wahren Gottesverehrung entgegen stehen: Heucheley, Abergläubigkeit, Bigotterie, mit ihren Arten, Andächteley und Frömmeley.

§. 23.

§. 23.

Weil Gott keine zufälligen subjectiven Zwecke hat, so muß a) jede Handlung, die der Pflicht gegen Gott gemäß ist, zugleich als Selbstpflicht und Menschenpflicht können betrachtet werden, und der Gedanke an Gott kann uns keine neue Pflichten auflegen. Nur die Motive machen den Unterschied. b) Kann keine wahre Religionspflicht mit andern Pflichten in Collision kommen.

§. 24.

Das Gebet, sowohl Dank als Bitte, ist ein natürlicher Ausdruck eines von Gottesverehrung erfüllten Herzens, und sein moralischer Nutzen ist unverkennbar. Auch das Gebet mit Worten und aus Büchern hat seinen Werth, wenn Andacht dabey ist, und man sollte die heilsame Gewohnheit des Morgen- und Abendgebets nie vernachläßigen.

Wenn man aber die Frage aufwirft: ob das, was wir begehren, auf unser Gebet gewähret werde? so muß wohl der Philosoph antworten: das kann der Mensch nie wissen. Wenn aber hieraus jemand folgern wollte: also brauchen wir nicht zu beten: so wäre dieß ohne richtige Verbindung. Der wahre Gottesverehrer sieht das Gebet, —

oder die innere Sehnsucht des Herzens, das seine Zuflucht zu Gott nimmt, nicht als ein Mittel zu Erreichung einer bestimmten Absicht an, sondern als einen natürlichen Trieb unsers Gemüths, der aus dem Glauben an die Allmacht und Güte Gottes, und dem Gefühl unsers Bedürfnisses entspringt. Ob das, was wir bitten, unser wahrer Vortheil wäre? ob die göttliche Weisheit die Erhörung unsers Gebets gestatten werde? ist freylich vorher ungewiß; der Erfolg muß es zeigen; daher ist immer die Resignation Pflicht: doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! Zu der Zeit aber, da unser Bedürfniß uns zum Gebet dringt, kann weder der Gedanke, daß die Sache vielleicht uns schädlich sey, noch der, daß die Rücksicht aufs Ganze die Gewährung unsers Wunsches nicht gestatten möchte, eigentlich im Gemüthe Platz finden. Eben so wenig der, daß die Zukunft von Ewigkeit her bestimmt sey; sondern unbekümmert, ob Gott den Naturlauf bereits zur Erhörung meines Gebets in Voraussehung desselben eingerichtet habe, oder ob er als Herr der Welt itzt auf mein Gebet etwas zu meinem Besten anordnen werde, hält sich mein Vertrauen, jedoch in frommer Unterwerfung, — allein an seine Gnade.

* *
*

§. 25.

Alle Pflichten demnach fließen aus einem Princip: Achtung für die Vernunft. Sie hängen daher wesentlich unter sich zusammen. Aus dem richtigen Grundsatze für eine Klasse derselben, lassen sich die Pflichten jeder andern Klasse ableiten. Auch ihrem Inhalte nach findet ein nothwendiger Zusammenhang statt; eine Art kann nicht beobachtet werden, ohne die andere.

Die einzelnen angewandten Pflichten aber können sich in einzelnen Fällen allerdings ausschließen, und dann muß die Anwendung der Collisionsregeln entscheiden, welche Handlung hier wirklich Pflicht sey.

Eben darum stehen jeder einzelnen Tugend, für Beobachtung einer Pflicht genommen, zwey Fehler zur Seite; einer, da zu viel, der andere, da zu wenig geschieht. Die Tugend ist die Mittelstrasse, und ihre Grenzlinien sind oft schwer zu ziehen; darum sey billig und schüchtern im Urtheile über andere, streng und vorsichtig für dich selbst.

Das Bestreben nach Tugend, besteht daher in einer steten Wachsamkeit die Abwege zu beyden Seiten zu vermeiden. Das Ideal der wahren Tugend, der durchgängigen Regentschaft einer erleuchteten

Vernunft über die Sinnlichkeit, oder vielmehr die Harmonie beyder, das Ideal der größten menschlichen Vollkommenheit, schwebt dem Menschen nur unbestimmt vor. Jeder Gutgesinnte strebt es zu fassen und in seinen Handlungen auszudrücken, aber jeder auf seine Weise.

Die Absicht der Natur in diesem Leben scheint nicht sowohl die Erreichung dieses Ideals zu seyn, als vielmehr allseitige Ausbildung der Menschheit, hier mehr von dieser, dort mehr von jener Seite, und ein Anfang der ewig steigenden moralischen Vollkommenheit. Indeß sey dieß Urbild der wahren Tugend immerhin ein unerreichbares Ziel, und der Weg der pflichtmäßigen Handlungsweise schmal und irrsam, dennoch bleibt jenes immerdar das Ziel des Menschen, in Rücksicht dessen und durch Annäherung zu diesem alle subjective Tugend allein Tugend ist. Kein Ziel ist so entfernt, daß man nicht darauf zugehen könnte.

§. 26.

Wir sind bey Vorstellung der Pflichten des Menschen der gewöhnlichen Eintheilung in Pflichten gegen uns selbst, gegen andre, und gegen Gott, und jener beyden in Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte gefolgt. Es lassen sich aber hieraus die

Beantwortungen der beyden Hauptaufgaben der Moral (§. 16. Einleit.) entnehmen. 1) **Was ist das Gute, das überall Pflicht ist?** Antwort: Streng genommen, — nichts anders, als die jedesmahl der Vernunft gemäße Richtung des Willens. Was giebt aber die Vernunft dem Willen für eine Richtung? Antwort: Auf Erhaltung und Erhöhung der Menschenwürde, Erhaltung und Erhöhung der Vollkommenheiten an uns und andern, Schonung und Beförderung des Wohlseyns eines jeden Menschen, wie meines eignen, und die innigste Verehrung Gottes in Gedanken, Worten und Thaten. Wie ist aber in einzelnen Fällen auszufinden, welche Handlungsweise dadurch hier Pflicht werde, weil sie jenen allgemeinen Pflichten zusage? Nicht anders, als durch möglichst sorgfältige und gewissenhafte Anwendung des Verstandes, wie wir ihn haben, und wie Zeit und Umstände dessen Gebrauch verstatten.

2) **Wann wird das Nützliche und Angenehme Pflicht?** Antwort: Recht ist es, so oft es keiner deutlich erkannten Pflicht zuwider läuft; Pflicht wird es, so oft eine auf das absolut Gute gerichtete Pflicht zu ihrer Erfüllung den Genuß des Angenehmen, oder den Erwerb des Nützlichen bedarf.

II. Hauptstück.

Von den Mitteln zur Tugend zu gelangen.

§. 27.

Die Mittel zur Tugend zu gelangen, immer weitere Fortschritte darin zu machen, und die Hindernisse derselben, die Anreizungen zu Sünde und Laster zu bestreiten, kann man theils nach dem Wesentlichen der wahren Tugend erwägen; theils in Hinsicht einzelner tugendsamer Gemüthseigenschaften, oder auch einzelner Situationen des Lebens betrachten. Ingleichen könnte man entweder auf das sehen, was ein Mensch an andern zu thun vermag, (Pädagogik und Regierungskunst) oder auf das, was er an sich selbst thun kann. Wir haben hier nur das Letzte im Auge.

§. 28.

Die Bedingung der wahren Tugend überhaupt ist: Beherrschung der Sinnlichkeit durch sittliche Principien, Unterordnung des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen. Die wesentlichen Regeln sind daher folgende:

1. Suche das sittliche Urtheil zu berichtigen durch Belebung des echten Princips, der Achtung für Vernunft, indem du dir deutlich machst, wie ihre eigne Gesetzgebung das absolut Höchste ohne alle Rücksicht auf Vortheil oder Vergnügen von unvergleichlichem Werthe, und der Vereinigungspunkt aller vernünftigen Wesen, die Stimme Gottes in uns ist.

2. Eben dadurch verstärke und reinige das sittliche Gefühl, indem du oft ohne Beymischung empirischer Nebengründe ihr allein, um ihrer selbstwillen, Folge leistest.

3. Bringe durch Gewöhnung eine Fertigkeit in dir hervor, alles moralische zu beurtheilen, und dieß Urtheil mit einem angemeßnen Gefühl zu begleiten. Wache immerdar über deine Handlungen, Reden und Empfindungen; und richte deine Ueberlegung nicht bloß darauf, wie etwas zu bewerkstelligen, und ob es Dir nützlich, sondern zuerst darauf, ob es recht sey?

4. Cultivire überhaupt deinen Geist, — deine Aufmerksamkeit, dein Gedächtniß, deine Einbildunskraft, deinen Verstand. Wie das geschieht, gehört in die Logik. Hier nur die Bemerkung: Cultivire diese deine Seelenkräfte

nicht bloß in Rücksicht ihrer innern absoluten Stärke, sondern immer in Rücksicht auf deine Pflichten, in steter Subordination unter die Gesetze der Tugend. (§. 7. 2) Moral.) Reinigkeit der Imagination, ist der Tempel Gottes.

5. Suche deine sämmtlichen Neigungen und ihre Verhältnisse so einzurichten und zu erhalten, daß sie im Durchschnitte mit den Forderungen des moralischen Gefühls übereinstimmen. Schone und bilde daher die Hülfstugenden: Gutartigkeit des Naturells, Sympathie, Sinn für Harmonie, für Schönheit und Wohlanständigkeit, Höflichkeit, Ehrtrieb, Arbeitsamkeit, Unschuld und Schamhaftigkeit, Enthusiasmus für alles Gute. Besonders übe deine Selbstgewalt! Zwar besteht die wahre Tugend nur in Herrschaft der Vernunft über den Willen; indeß ist doch auch die Herrschaft des Willensvorsatzes über andre Triebe und äußre Anreize eine wichtige Hülfstugend. Jene wahre Selbstgewalt sprießt in vier Zweige: Enthaltsamkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Geduld. Diese Eigenschaften sind nur Tugend, wenn Achtung für Vernunft sie erzeugt; indeß auch bloß als Uebung in Beherrschung der Sinnlichkeit, haben sie Werth. Vors erste suche daher die vier Hauptsinnlichkeiten zu beherrschen: die Neigung

zum Schlafe, die Gelüste des Gaumens, die Zornigkeit und den Geschlechtstrieb.

6. Richte, so viel möglich, deine Lage so ein, daß deine Neigungen und Wünsche mit deiner Pflicht übereinstimmen. Hüte dich Obliegenheiten zu übernehmen, die mit deinen Neigungen im Widerstreit stehen, oder wozu es dir an Talent und Kenntnissen mangelt. Hüte dich auf Vorfälle deine Hoffnung zu setzen, die du nicht wünschen kannst ohne Verletzung der Nächstenliebe, u. dergl.

7. Erweitre die Sphäre deiner tugendhaften Wirksamkeit, aber bey verstärkter Kraft; Vielthuerey meide. (§. 7. 2. c.)

8. Um die Folgen der Handlungen richtig zu beurtheilen, und das Vernunftgesetz gehörig anzuwenden, bemühe dich — früh von deinen ersten Jahren an — dich selbst, die Menschen und die Welt kennen zu lernen, — und das immer genauer. a) Also lerne dich selbst erkennen! deine herrschende Neigung, und wie eine die andre überwältiget, deine Ideenverknüpfung, dein Temperament, kurz, deine ganze physische und moralische Natur, um dich zweckmäßiger und mit besserm Erfolge cultiviren

und über dich selbst wachen zu können. Zu dieser Selbstkenntniß führt Studium der Psychologie, Bekanntschaft mit Selbstbiographien, auch wohl Romanen, die das menschliche Herz genau schildern; besonders aber sorgfältige Selbstbeobachtung in und nach den mancherley Scenen in unserm Innern. b) Erwirb dir Menschenkenntniß durch Unterhaltung mit Menschen allerley Art und allerley Standes, durch stille Beobachtung derselben, und durch Geschichte, vorzüglich Privatgeschichte. Unterscheide, was ein Mensch ist, und was er scheint; mache dich los von den Vorurtheilen des Standes, des Reichthums, der Artigkeit, der Schönheit, kurz, des Aeußern; lerne die Tugend im Staube, das Verdienst in unansehnlicher Hülle erkennen und schätzen; lerne die innre Glückseligkeit richtig würdigen und fühlen, daß ein guter Muth ein tägliches Wohlleben sey. c) Nicht minder erwirb dir bey jeder Gelegenheit Zuwachs an Natur und Sachkenntniß, an Gottes- und Weltkenntniß.

9. Mache die moralischen Kenntnisse dir geläufig a) durch öftere Betrachtung deiner Pflichten und ihrer Objecte; richtige Begriffe und kräftige Beweise; die hohe innre Würde derselben, und ihre

Ver-

Verknüpfung mit unsrer innern Zufriedenheit, und den angenehmsten Selbstgefühlen, mit unsrer äußerlichen Glückseligkeit, und der Wohlfahrt des ganzen Menschengeschlechts. Lerne ihren ganzen Umfang und ihre Verbindung unter einander einsehen. Wer eine einzige Pflicht der Tugend nicht kennen mag, nicht ausüben will, der ist nicht aufrichtig gesinnt, der will nicht weiter tugendhaft seyn, als es seine natürliche Neigung erlaubt. Besonders unterlaß nicht die Pflichten deiner einzelnen Verhältnisse aufzusuchen, und über ihre gegenseitigen Einschränkungen nachzudenken. Nichts ist hier zu klein. Auch die gleichgültigsten Handlungen lassen sich zu einer Ausübung der Tugend machen, durch den Geist, in welchem sie geschehen. Ja nicht Handlungen bloß, sondern auch Regungen stehen, insofern als die Vernunft einige Gewalt darüber hat, unter dem Sittengesetze. Wenn die That verboten ist, so ist es auch die Begierde.

Es ist aber nicht genug, sich eine richtige und vollständige Kenntniß seiner Pflichten erworben zu haben, man muß auch diese Bemühung sorgfältig fortsetzen, und die erlangte Kenntniß vor Irrthümern bewahren. Erneure und reinige sie daher von

Zeit zu Zeit, besonders, wenn du sie etwan eben übertreten hast. Stehe still, während daß du noch wenig und verschämt fehlest, ehe du dreister sündigest, und halte die Vorstellung der Pflicht fest, daß sie nicht vor dem Reize der Sinnlichkeit sich verdunkelt, oder durch dessen Nachgefühl verwischt. Niemand ward mit einemmahle der Lasterhafteste; nur nach und nach geräth man in das Unglück, Licht der Vernunft und Einsicht in ihre Gesetze, die feine Empfindung des Edlen und Guten, und die Kraft, über sich zu herrschen, zu verlieren. Durch eine wissentliche böse Gewohnheit kommen hundert lasterhafte Züge nebenbey in die Seele.

b) Die Geläufigkeit unsrer moralischen Einsichten wird ferner erhalten durch öftere lebhafte und feyerliche Erneuerung guter Vorsätze, sowohl bey Gelegenheit des sonntäglichen öffentlichen oder Hausgottesdienstes, beym Gebet und Abendmahl, als bey wichtigen Epochen unsers Lebens.

c) Durch öftere Selbstprüfung. Wende also deine Erkenntniß beständig auf dein Herz und dein Leben an. Bereite dich zu jedem Tage weislich vor, und prüfe dich am Ende sorgfältig. Also stelle dir beym Anfange vor: deine Beschäftigungen, deine zu erwartende Vergnügen, und dabey die größern und kleinern Versuchungen, die dir bey diesen sowohl als

jenen begegnen möchten. Waffne dich mit Gelassenheit, Muth und Resignation gegen Verdrießlichkeiten und Unfälle, mit Ernst, Gefühl deiner Würde, und Religiösität gegen Leichtsinn und Verführung. Ueberlege, was will ich in der Einsamkeit vornehmen? wovon in der Gesellschaft mich etwan unterhalten? Am Abend prüfe dich: wo handelte oder sprach ich moralisch gut? wo unrecht, und wodurch verleitet? und wo fehlte ich dadurch, daß ich in dem, was recht war, das Maß überschritt?

d) Es dient hierbey sehr ein Tagebuch über die Ereignisse seines Lebens zu führen. Besonders bemerke man das, was belehrend oder Herzerhebend ist, und lasse gefährliche Erinnerungen lieber hinwegfallen. Auch hüte man sich für Selbsttäuschung aus heimlicher Besorgniß vor fremden Augen.

e) Es trägt auch zur Geläufigkeit guter Grundsätze bey, sich eine Sammlung vortreflicher Sittenmaximen, kraftvoller biblischen Sprüche, und schöner Stellen aus lehrreichen Gedichten zu sammeln, und sich täglich eine Stelle zu bemerken, die man den ganzen Tag in der Stille vor Augen haben wolle. Nur, daß man nicht mit Sentiments Parade mache!

f) Nichts aber dient mehr zur Geläufigkeit moralischer Gesinnungen, als die empfohlne Wachsamkeit, oder die Aufmerksamkeit auf alle Dinge mit moralischer Reflexion.

g) Endlich guter Umgang, sowohl in Absicht der Freunde, an die man sich anschließt, als in Absicht der Bücher, die man liest. Ein Kreis guter Menschen giebt uns Reinigkeit und Festigkeit; und Bücher einer Art, die man oft liest, können unsern Geist entweder nähren und das Herz veredeln, oder unsre Grundsätze verderben, und unsre Einbildungskraft vergiften.

10. Mache aber nicht bloß moralische Kenntnisse deinem Verstande, und moralische Empfindungen deinem Herzen geläufig, sondern gewöhne auch dein Begehrungsvermögen überall, sowohl das Urtheil der Vernunft abzuwarten, als demselben dann schnell zu folgen.

11. Belebe die religiösen Ueberzeugungen von Gott und Unsterblichkeit. Suche immerzu ein lebhaftes Bild von den Vollkommenheiten Gottes in deiner Seele zu erhalten, es an die schönen und erhabnen Scenen der Natur anzuknüpfen, und es nie ohne Ehrfurcht zu betrachten. Gehe von den metaphysischen Begriffen zu den vollern Vorstellun-

gen über, die der menschlichen Denkweise genugthuender sind, und denke Gott oft als allsehenden Zeugen nicht nur deiner Handlungen, sondern als Herzenskündiger. Bete, und oft in der Stille!

12. Uebe dich in moralischer Klugheit (§. 8.) um dir die Tugend angenehmer, an nützlichen Folgen ergiebiger, und dadurch leichter zu machen.

§. 29.

In Ansehung einzelner tugendsamer Gemüthseigenschaften, giebt Selbstbeobachtung und Seelenkunde manche Maximen an die Hand, die schon im vorigen enthalten sind, aber doch eine besondre Anzeige verdienen.

1. Um dir Klugheit zu erwerben, trachte vor allen Dingen nach einem Reichthum von Sachkenntnissen, dann lebe viel unter allerley Art Menschen und in mannichfaltigen Geschäften, und reflectire bey allem, was du siehst oder hörest, hauptsächlich über Benutzung und Bewirkung.

2. Um dein Herz wohlwollend zu machen, erhalte dich in einer Lage, wo nicht unter allzuheftigen selbstsüchtigen Regungen die theilnehmenden ersticken, bedenke, wie sehr der Mensch den Irrthü-

mern und Fehltritten ausgesetzt ist, und fasse allenfalls lieber die lächerliche als die erbitternde Seite seiner Thorheiten; gieb dich mit Kindern ab und trachte einen sanften kindlichen Sinn zu erhalten, indem du ängstliche Sorge, Stolz, Ueppigkeit aus deinem Herzen entfernst, und dich an die Natureinfalt hältst; — denke oft an Gott und seine viele Wohlthaten, und betrachte die Menschen als seine Kinder, deine Brüder.

3. Zur **Festigkeit** zu gelangen, dient ein überdachtes System von guten Grundsätzen, gutes Gewissen, besonders strenge Ehrlichkeit, Treue und Aufrichtigkeit, Gefühl seiner Würde als Mensch, Gebet, Arbeit im Schweiß des Angesichts, und Anschließung an einen Zirkel guter Menschen.

4. Die Regeln, wie **böse Gewohnheiten** zu **schwächen** und zu zernichten sind, kommen auf folgendes hinaus:

a) Denke zuvörderst vollständig über die Sache nach: Setze dir die Ursachen, warum du diese Gewohnheit ablegen willst, deutlich und lebhaft, allenfalls schriflich aus einander; bemerke dir, wie oft sie dich in gewisser Zeit etwan übereilt, wozu sie dich schon hingerissen hat oder noch hinreissen könnte; gehe zurück auf ihre allmählige Entstehung, und

abstra-

abstrahire dir daraus specielle Maximen; entwickle dir den Grund ihres Reizes und associire daran in ruhigen Stunden widerwärtige unverträgliche Ideen; auch wohl feinere ergötzende Nebenideen, die dich von der übeln Hauptidee ableiten. Sorge für eine leichte Ergötzung der Einbildungskraft, wenn es die Langeweile ist, die dich verleitet, für Denkzeichen, wenn es die Uebereilung eines Affects ist. Je weniger die Einbildung an der Verirrung der Sinne Theil nimmt, desto leichter ist gewöhnlich die Cur.

b) Setze dir in der Einbildung erst kurze, dann allmählig längere Fristen, wo du dir heilig vornimmst, nicht in die schädliche Gewohnheit zu fallen. Meide die Gelegenheiten, die dich dazu anreizen könnten und sonst gereizet haben; erschwere dir bey unvermeidlichen Gelegenheiten die Möglichkeit zum Fallen; beschäftige dich, zerstreue dich; verabsäume auch nicht die diätetischen Vortheile.

c) Bemühe dich in den jener Gewohnheit entgegengesetzten Handlungen zu einer Fertigkeit zu gelangen; erfülle dich oft mit der entgegengesetzten Stimmung des Gemüths; lebe mit Menschen, die von jener Gewohnheit frey sind; und genieße von Zeit zu Zeit das Vergnügen des Wachsthums, welches Geduld und Kraft nährt. Siehst du aber,

daß ein Rückfall in die Gewohnheit unvermeidlich ist: so gehe mit so wenig Lust als möglich zu Ende, und nach vermeidlichen Rückfällen, strafe dich selbst durch angemessene Reue.

d) Setze die Bemühung, dich der übeln Gewohnheit zu entschlagen und entgegengesetzt zu handeln, bey erlangter Kraft auch unter Gelegenheiten fort, die dich reizen könnten wieder der alten Gewohnheit zu unterliegen. Nur übereile dich nicht, gehe sehr schrittweise: denn eine halbvertilgte Gewohnheit kehrt oft mit desto heftigerer Gewalt zurück.

§. 30.

Es sind im menschlichen Leben besonders drey Hauptzustände zu unterscheiden, in deren jedem man besondern Versuchungen und Fehltritten ausgesetzt ist: die Einsamkeit, die Gesellschaft, und das handelnde Leben.

a) In der **Einsamkeit** kommt alles darauf an, sich gut allenfalls mit sich selbst zu beschäftigen; vielen ist ihr Selbst die schlimmste Gesellschaft; die Versuchungen kommen theils aus dem Körper, theils aus der Erinnerung, z. E. dem Andenken an

vorige Vergnügungen, der Empfindlichkeit über erlittene Kränkungen, theils aus der dichtenden Phantasie, und theils aus Langerweile. Was uns befestiget, ist Achtung und Scheu vor sich selbst, Gedanke der Allgegenwart Gottes, und Zerstreuung.

b) In den Gesellschaften kommt das meiste an auf Mäßigkeit im Essen und Trinken, auf Vorsichtigkeit im Reden, und auf Verhütung, daß sich nicht Regungen von Wollust, Stolz, Neid, Zorn, Mißtrauen oder üble Vorurtheile einschleichen. Es ist gut, sich einen der Anwesenden, vor dem man Scheu habe, gleichsam als Beobachter auszuzeichnen, und nach der Gesellschaftsstunde allemahl, über das Vorgefallene nachzudenken, so wie auch vorher möglichst über das zu Erwartende.

c) Beym **Handeln** sind die Klippen: Mangel an Energie, Trägheit, Unüberlegtheit, — oder auch Affect, Uebereilung, Eigennutz, Gewaltthätigkeit, unweise Mittel. Man muß ganz mit aller Aufmerksamkeit bey dem Geschäfte seyn, das man vor hat; muß dem Mangel seiner Sachkenntniß, und der Einseitigkeit seines Urtheils durch den Rath verständiger Personen abhelfen. Ruhige, reife Ueberlegung in Fällen, die Aufschub leiden, und Gegenwart des Geistes in solchen, die schnelle Ent-

schließung verlangen, Affectlosigkeit daher in beyden, sind die Haupterfordernisse. Wie man dazu gelange, daß man sich leicht zu finden wisse? Was man in Absicht einiger Affecten, als: Zorn, Furcht Traurigkeit, Neid u. a. vor und in dem Affect thun könne, um sich selbst in den Zustand deutlicher Vorstellungen zu setzen?

§. 31.

Beschluß. Zur Beruhigung über begangene Fehltritte kennt die Philosophie kein anderes Mittel, als gründliche Besserung des Charakters, verbunden mit dem Bestreben, die übeln Folgen voriger Vergehungen wieder gut zu machen, zugleich aber mit dem Vertrauen, daß das, was man nicht ändern kann, so böse es auch scheint, durch Gottes Weisheit zu einem guten Ende geleitet werden wird.

Die Beantwortung der zwey Hauptfragen der Ascetik, (§. 17. Einleit.) fällt nun im Allgemeinen dahin aus: 1) wie ist die Vernunft zu bearbeiten zur weisen Gebieterin? — Durch gründliche Belehrung und eignes Nachdenken über die Moral und Bildung der Urtheilskraft, vermittelst fortgesetzter Uebung an eigner und fremder Erfahrung: 2) wie ist die Sinnlichkeit zu bearbeiten zur willigen Be-

fol-

folgerin? — Durch regelmäßige stufenweise und ununterbrochne Gewöhnung.

Schlußanmerk. Schriften zur fernern Belehrung in der Moral sind: Schmids Moralphilosophie, Cicero von den Pflichten mit Garvens Anmerkungen, Burgh vom Werth des Menschen, Gellerts moralische Vorlesungen, Feders Untersuchungen über den menschlichen Willen.

III. Naturrecht.

§. 1.

Naturrecht, heißt im weitläuftigen Sinne, Philosophie über das, was nach der Natur recht ist, das ist nach bloßer Vernunft ohne Rücksicht auf Verabredungen oder willkührliche Vorschriften eines Oberherrn. Da aber das Wort recht sowohl das Pflichtmäßige als das Erlaubte bezeichnet, so ist in dieser allgemeinsten Bedeutung das Naturrecht von der Moralphilosophie nicht zu unterscheiden, als etwan von Seiten der Absichten bey der Behandlung; denn bey der Moral ist die Absicht, den Menschen innerlich gut und glücklich zu machen; beym Naturrecht aber, die Menschen in eine Gesellschaft zu vereinigen, in welcher gemeine Sicherheit und Ruhe aufrecht erhalten werde. Da aber recht in einer engern Bedeutung (§. 8.) das bezeichnet, was weder Pflicht noch wider die Pflicht ist, das Erlaubte: so ist Naturrecht, in engerer Bedeutung, die Wissenschaft von dem, was der Mensch nach der Vernunft thun und lassen darf seiner Pflicht unbeschadet; aber auch in dieser Bedeutung ist das Naturrecht nichts als eine besondre Seite der Moral.

§. 2.

Wir haben aber bereits oben angedeutet, (§. 18. Einleit.) daß man unterscheiden müsse ein **Zwangsrecht** und ein **Freyheitsrecht**, wovon dieses ein Theil der Moral ist, jenes aber, oder die **Wissenschaft von dem, was man von andern erzwingen dürfe**, das **Naturrecht** heißt. Aber auch dieß ist noch nicht die eigentlichste Bedeutung.

§. 3.

Zwang ist jede Ueberwältigung eines Andern, sie geschehe durch Gewalt oder List, physisch oder psychologisch, äußerer oder innerer Zwang.

§. 4.

Ungerecht heißt, was der vollkommnen Pflicht widerspricht, was durch die allgemeinste Vorschrift des Sittengesetzes unmittelbar, und folglich ohne Ausnahme, unmöglich gemacht ist.

§. 5.

Ungerecht also ist aller Zwang, der einer Person willkührlich angethan wird, ohne daß das Sittengesetz dem Andern diese Befriedigung seines eigennützigen Triebes gestattete.

§. 6.

Indem das Sittengesetz dem Andern die Pflicht auflegt, mich nicht zu zwingen, giebt es mir das Recht, mich nicht zwingen zu lassen. Der unrechtmäßige Zwang also, den jemand mir zufügt, setzt mich in die Befugniß, meine Freyheit durch Zwang geltend zu machen.

§. 7.

Dann also, und nur dann ist der Zwang rechtmäßig, wenn derselbe zur Zurücktreibung eines andern unrechtmäßigen Zwanges gebraucht wird. Das Zwangsrecht also ist, die durch das Sittengesetz begründete Möglichkeit unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzuhalten.

§. 8.

Jede vollkommne Pflicht heißt insofern eine Zwangspflicht, inwiefern ihre Uebertretung in dem, dem dieselbe erwiesen werden sollte, und der durch deren Uebertretung angegriffen wird, ein Zwangsrecht erzeuget.

Anmerk. Zwangspflicht, muß mit der Pflicht zu zwingen, nicht verwechselt werden. Das Zwangsrecht entsteht keinesweges aus einer Pflicht zu zwingen in dem Angegriffenen, überhaupt aus keiner Pflicht; sondern aus dem Sittengesetze, durch welches der Zwang dem Angreifer verboten, dem Angegriffenen aber unter Voraussetzung des Angriffes gestattet wird.

§. 9.

Gewissenspflicht, heißt jede Pflicht überhaupt, inwiefern ihre Erfüllung der Willkühr und eignen Beurtheilung des Verpflichteten überlassen werden soll, und daher nicht erzwungen werden darf.

§. 10.

§. 10.

Das Zwangsrecht heißt das innerliche, inwiefern die Ausübung desselben in einem gegebnen Falle durch keine Gewissenspflicht geboten noch verboten ist; das äußerliche, inwiefern dasselbe durch ein äußerliches Factum, nehmlich, durch den unrechtmäßigen Zwang, den man erleidet, erhalten wird.

§. 11.

Das Zwangsrecht hört auf ein innerliches Recht zu seyn: 1) wenn mir in gegebnem Falle das Zurücktreiben des ungerechten Zwanges Gewissenspflicht wird. Dann ist es vor dem Richterstuhl des Gewissens pflichtmäßig, jenen zurückzutreiben, in foro externo (§. 91. A. Pr. Ph.) jedoch bloß rechtmäßig.

2) Wenn in einem gegebnen Falle die Ausübung des Zwanges durch eine Gewissenspflicht aufgehoben wird. Der Angegriffene behält dann aber äußerlich sein Zwangsrecht, auch wenn kein innerliches vorhanden ist; denn er darf zu seiner Gewissenspflicht nicht gezwungen werden. Das Sittengesetz kann wohl unter gewissen Umständen dem Angegriffenen gebieten, einen unrechtmäßigen Zwang zu

leiden; allein von der Seite des Angreifers wird dieser Zwang darum nicht rechtmäßig. Der vertheidigende Zwang, der in Rücksicht des Vertheidigers, in foro conscientiae, pflichtwidrig ist, bleibt darum doch, in Rücksicht des Angreifers, in foro externo, rechtmäßig.

§. 12.

Inwiefern das äußerliche Zwangsrecht, durch keine Gewissenspflicht, die den Zwang entweder zu leiden oder zurückzutreiben geböte, aufgehoben werden kann, heißt es das strenge Recht.

Die Strenge des Zwangsrechts besteht also in der äußerlichen Unverlierbarkeit, die demselben durch das Sittengesetz zugesichert ist.

§. 13.

Das Naturrecht also in obiger Bedeutung, (§. 2.) besteht aus dem innerlichen und aus dem äußerlichen strengen Zwangsrechte. Ersteres heißt das Gewissensrecht und gehört in die Moral. Das äußerliche strenge Zwangsrecht aber ist es, was das natürliche Recht heißt, und dieß macht das Object derjenigen Wissenschaft aus, für die der

Nahme

Nahme des Naturrechts durch den Sprachgebrauch ganz eigentlich bestimmt ist.

§. 14.

Der erste Grundsatz des Naturrechts heißt also: **Du darfst denjenigen, der dich zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes zwingt, durch Zwang abhalten.**

Anmerk. Dieser Satz gilt in der Moral nur bedingungsweise, nähmlich, unter der Voraussetzung, daß das Zurücktreiben des Zwanges durch keine Gewissenspflicht geboten oder verboten ist; im Naturrechte aber gilt er unbedingt, weil hier nur von der äußern, und insofern unverlierbaren Rechtmäßigkeit die Rede ist.

§. 15.

Die Vernunft gebeut, daß in jedem Menschen die Sinnlichkeit der Vernunft untergeordnet sey; daß der eigennützige Trieb, der auf eigne Wohlfahrt, auf Befriedigung einer Neigung, auf Vergnügen und Genuß geht, nur soweit befriediget werde, als der uneigennützige Trieb, die Achtung für innre Harmonie der Vernunft, es gestattet. Eine andre Person bloß als Mittel zur Befriedigung seines ei-

gennützigen Triebes zu gebrauchen, kann die Vernunft nicht anders als mißbilligen. Dieß zu unterlassen ist eine vollkommene Pflicht oder eine Forderung der Gerechtigkeit. Jeder Zwang also, den mir jemand willkührlich anthut, zur bloßen Befriedigung seines eigennützigen Triebes, ist ungerecht. Ich hingegen bin auf diesen Fall berechtiget, den unrechtmäßigen Zwang durch Zwang abzuhalten. Nach meinem Gewissen darf ich dieß zwar nur dann, wenn durch meinen Gegenzwang nicht mehr Uebel entsteht, als dadurch, daß ich den seinigen leide. Aber dieß zu beurtheilen muß meinem Gewissen überlassen werden, und niemand darf mich zwingen, eine Gewissenspflicht zu beobachten. Der unrechtmäßige Angreiffer kann durch seinen unrechtmäßigen Angriff kein Recht gegen mich erwerben. Aeußerlich also vor dem Richterstuhl der Menschen ist mein Recht, solchen Zwang abzuhalten, unverlierbar, indem das Sittengesetz selbst mir dasselbe sichert.

§. 16.

§. 16.

Diesen Grundsatz nun wendet das Naturrecht auf die verschiednen Stände und Verhältnisse der Menschen an. Zuerst betrachtet es die Menschen ohne alle Verbindung und ohne vorgängige Thatsachen, welche Quellen besondrer Rechte wären. Dieß nennt man den **ursprünglichen Stand der Natur**; nicht, als ob dergleichen jemahls existirt hätte, sondern nur durch Abstraction. Hier also haben alle Menschen gleiche Rechte, gleiche Freyheit und Unabhängigkeit, gleiche Ansprüche auf besitzlose Güter der Erde, und keine Pflichten gegen einander als negative, einer den andern in gleichem Rechte und gleicher Freyheit nicht zu stören. Aber wohl verstanden als Menschen.

Anmerk. 1. Die natürliche physische Ungleichheit, die sich immerdar, schon durch Alter, Familienbande, Geschlecht, Leibes- und Geistesstärke, unter den Menschen findet, legt schon hier einen Grund zu verschiednen Rechten an, aber solche Rechte sind nur innerliche. Wer sie äußerlich geltend machen, und aus solchen die Freyheit und Gleichheit eines Andern antasten will, und sich dazu für berechtiget hält, setzt sich dem Widerstande des Andern aus, der äußerlich rechtmäßiger ist, als sein Angriff.

Daher sagt man: daß dieser Stand der Natur ein Krieg Aller gegen Alle sey.

Anmerk. 2. In dem einzigen Falle hat man hier ein äußerliches Recht, dem Andern, ohne von ihm angegriffen zu seyn, Gewalt anzuthun, wenn er im Begriff ist sich in ein offenbares Unglück zu stürzen: denn entweder er kennt das Unglück nicht, und ich handle also nach seinem eignen vorauszusetzenden Willen; oder er kennt es, und gilt also nicht mehr für ein vernünftiges Wesen, gegen welche allein man Pflichten hat.

§. 17.

Aus diesem ursprünglichen Stande der Natur treten die Menschen heraus 1) durch Bemächtigung eines Besitzes, 2) durch Störung der Rechte eines Andern, 3) durch Uebertragung bestimmter Rechte an einen ihrer Nebenmenschen. Jenes absolute Naturrecht wird nun hypothetisches Naturrecht durch dergleichen Facta.

§. 18.

Eine Sache, die niemanden zugehört, kann man sich nehmen und sie gebrauchen, wie man will,

ohne

ohne daß man dadurch jemanden beleidiget. Ist es eine Sache, die jedermann bedarf, und man wollte sie ohne Absicht verderben: so würde dieß ein Mißbrauch seyn, der die Andern, deren gleiches Anrecht zu ihrem Bedarf dadurch geschmälert wird, in die Befugniß setzte, dem Mißbrauche Einhalt zu thun. Eine Sache, die ich eben itzt nicht gebrauche, dennoch zu meinem künftigen Gebrauche zu bestimmen, beleidiget ebenfalls niemanden, ist mir also erlaubt, und wenn ich dieß so bezeichne und erkläre, daß ein Andrer meine Absicht erkennen kann: so würde es eine Störung meines Rechtes seyn, wenn er sie mir entziehen wollte. Noch stärker wird mein Recht, wenn ich mir mehrere Mühe um den Besitz einer Sache gegeben, die Frucht meines Fleißes, meiner Vorsorge, meiner Geschicklichkeit damit vereiniget habe. Dieß ist der eigentliche Grund und Ursprung des **Eigenthumsrechtes**, welches das Recht ist, über eine Sache nach eignem Belieben zu verfügen mit Ausschließung jedes andern.

Anmerk. 1. Nimmt man eine Sache, von der man weiß, daß sie einem Andern gehöre, weg, aber nicht in der Absicht, sich sie zuzueignen, so ist dieß nur eine **Zurückhaltung**, nicht Besitznehmung. Nimmt man aber fremdes Gut weg, in der Meinung, daß es eine freye Sache wäre, und

also in der Absicht, sich sie zuzueignen: so thut man damit zwar nichts, das unrecht wäre, insofern die Unwissenheit einem zur Entschuldigung gereichen kann; unterdessen hat diese Wegnehmung nicht die Kraft der Besitznehmung, und es entspringt daraus nur ein **vermeintes Eigenthumsrecht.** Doch handelt derjenige recht, welcher bey schuldloser Unwissenheit, mit dem Gute eines Andern umgeht, als wenn es sein Eigenthum wäre. Wenn aber nun offenbar wird, daß er sich geirret habe: so muß er als ein ehrlicher Mann es dem Eigenthümer auf seine Zurückforderung überlassen. Der redliche Besitzer darf weder, mit Schaden des Eigenthümers, Vortheil davon haben, noch Schaden zum Vortheil desselben. Der unredliche Besitzer hingegen muß bey Zurückgabe der Sache dem Eigenthümer den Schaden ersetzen, sowohl wegen etwaniger Verschlimmerung, als wegen entbehrten Vortheils.

Anmerk. 2. Zu den Rechten des Eigenthums gehört auch, daß man den Zuwachs als sein eigen betrachten und gebrauchen kann, also: die natürlichen Vermehrungen und Früchte, die Früchte des daran verwandten Fleisses, die accessoria der Hauptsache, Verbesserungen an der Sache eines Andern.

§. 19.

Aus ungerechter Beeinträchtigung eines Andern in seinen Rechten erwächst diesem Beleidigten das Recht, Schadloshaltung fürs Vergangne, und bey fortdauernden Besorgnissen neuer Beeinträchtigungen, Sicherheitsleistung für die Zukunft zu fordern. Wenn der eine Beeinträchtigung behauptet, der Andre abläugnet, so entspringet daraus **Streit**, und wenn solcher nicht durch vernünftige Bedeutung und Vergleich, oder beyderseitige Anheimstellung auf das Urtheil erwählter Schiedsrichter, **Compromiß**, auszumachen ist, und kein Mächtigerer die feindlichen Partheyen bindet, **Krieg**, d. i. ein fortwährender Zustand gegenseitiger Gewaltthätigkeiten. Nicht derjenige, welcher zuerst Gewalt gebrauchet, sondern derjenige, welcher den Andern zuerst beleidiget hat, ist der angreifende Theil. Von Seiten dieses, ist es also Anfalls- von Seiten des Beleidigten, **Vertheidigungskrieg**. Auch läßt sich wohl ein freywillig beliebter Entscheidungskrieg denken. Ein wahrer Anfallskrieg ist also immer ungerecht, ein Vertheidigungskrieg immer erlaubt, ein Entscheidungskrieg könnte nach Umständen eins oder das andre seyn. Nur ist hier insonderheit das innerliche Zwangsrecht oft entscheidender als das äußerliche. In der Führung des Krieges ist alles erlaubt, was

zur

zur Vertheidigung, Schadloshaltung und künftigen Sicherstellung nöthig ist. Die Rechte gegen den Feind sind daher unbestimmt. Durch deren Ueberschreitung indeß artet gerechter Krieg in ungerechten aus. Aber auch im Lauf des Krieges darf gegen Unschuldige, die kein Werkzeug des Feindes sind, keine Gewaltthätigkeit verübt werden, als die etwan eigne höchste Noth unvermeidlich macht, und dann mit möglichster Entschädigung.

Anmerk. 1. Gegen einen arglistigen Feind ist mehr erlaubt, als sonst. Recht zuvorzukommen. Repressalien. Der Krieg kann rechtmäßiges Eigenthum verschaffen. Ein andres ist jedoch Interimsbesitz, ein andres Behalten. Gefangennehmung, Tödtung des Feindes, Tödtung des Gefangenen. Recht, sich in fremde Kriege zu mischen, Alliirte.

Anmerk. 2. Da im Stande der Natur billig jeder nach seiner unpartheyischen Einsicht, aber wohl verstanden nicht etwan nach vermeintem innerlichem, sondern nach äußerlichem Rechte handeln soll: so handelt auch der nach seinem Rechte, der sich schuldlos irrt. Wenn also des einen Ansprüche unbezweifelt sind, so ist der schon Beleidiger, der sie streitig macht. Wenn aber dieß nicht gesagt werden

kann, wer soll den Beweis seines Rechtes führen? Antwort: der die meiste Vermuthung gegen sich hat; der das Ungewöhnliche behauptet; der auf etwas Anspruch macht, in dessen nicht unredlichem Besitze sich der Andre befindet: der etwas gegen die natürliche Freyheit und Gleichheit behauptet; endlich, der Bejahende gegen den Verneinenden, wenn nichts andres entscheidet.

§. 20.

Endlich entstehen hypothetische Rechte unter den Menschen, durch freywillige Uebertragung, **Versprechen**, und **Vertrag**. Bloße **Willenserklärung** giebt zwar, wofern sie freywillig, gewiß und ernstlich ist, ein Recht — nach der Erklärung des Andern zu handeln, ohne daß er über Beleidigung klagen kann; aber sie verpflichtet nicht, es dabey zu lassen, und sein Wort nicht zurückzunehmen. Wenn aber das Versprechen des Einen **von dem Andern angenommen worden**, beydes in der Absicht, (oder doch unter dem Scheine,) ein unwiderrufliches Recht zn übertragen; oder ein bisheriges Recht aufzugeben, so verlangt das natürliche Recht, daß es dabey sein Bewenden habe: denn wie kann irgend ein Recht das meinige werden, als, indem der Andre es giebt, und ich es anneh-

annehme? Ist es aber nun das meinige geworden: so kann der Andre es nicht mehr zurücknehmen, ohne mir wirklich das meinige zu entziehen. Auch ist die Heiligkeit der Verträge ein nothwendiges Gesetz für die menschliche Treue, indem sie das einzige Mittel sind, die zur äußerlichen Glückseligkeit nöthigen Unterhandlungen unter den Menschen zu betreiben. Auch kann die Vernunft es nicht, ohne Widerspruch mit sich selbst, erlauben, daß man ernstliche Verabredungen breche; denn sie würden dann nicht mehr statt finden können.

Um aber rechtmäßig zu seyn, muß der Versprechende befugt gewesen seyn so zu disponiren, und sein Vertrag muß gewiß, ernstlich und freywillig seyn. Ein Vertrag ist also unverbindlich, wenn er gegen das frühere Recht eines Dritten lauft, wenn jemand keine völlige Freyheit gehabt so zu verfügen, sondern an die Rechte eines Dritten gebunden ist; wenn er durch ungerechte Gewalt oder trügerische List bewirket worden. Wenn der Vertrag auch nicht so ist, daß man aus demselben verpflichtet wäre, so kann man doch bey Gelegenheit desselben verpflichtet seyn, nähmlich wenn das unernstliche, unerlaubte, oder sonst unstatthafte Versprechen den Andern in Schaden bringt. Wenn der Vertrag

wirk-

wirklich an sich verbindlich ist: so kann durch höhere Pflichten die Pflicht, denselben zu erfüllen, dennoch aufgehoben werden. Dadurch wird man jedoch nicht von der Verbindlichkeit losgezählt, dem andern paciscirenden Theile den daraus entspringenden Nachtheil zu vergüten.

Anmerk. 1. Es giebt ausdrückliche und stillschweigende, wohlthätige und lästige, bedingte und unbedingte Verträge. Ein bedingter Vertrag ist nicht anders als nach den beygefügten Bedingungen zu erfüllen.

Anmerk. 2. Gegen andre, mit denen nicht der Vertrag geschlossen worden, entstehen wohl auch neue Rechte dadurch, aber nur negative, daß sie sich der Erfüllung des Vertrages nicht widersetzen, das Uebertragne als mein nunmehriges Eigenthum gelten lassen.

Anmerk. 3. Aus jedwedem Vertrage entsteht ein Recht die Erfüllung des Versprechens von demjenigen, der dadurch unser Schuldner geworden ist, zu fordern; dieß heißt ein persönliches Recht. Durch wirkliche Uebertragung der versprochnen Sache oder Gerechtigkeit aber, entsteht mir ein aus-

schließ-

schließliches Recht gegen jedermann, ein dingliches Recht.

Anmerk. 4. Wenn auch eigne höchste Noth jemanden von der Erfüllung seines Vertrages losspricht: so bleibt er dennoch in der Zukunft zu möglichster Vergütung verbunden.

Anmerk. 5. Verträge, die geschlossen werden, um sich von einer Gewaltthätigkeit zu befreyen, sind nicht schlechterdings als erzwungne, und mithin ungültige zu beurtheilen, sonst könnte der Krieg nie durch gültigen Friedensschluß geendiget werden. Es kommt hierbey auf die Willensfreyheit an, die der Zwang dem Versprechenden übrig ließ. Daß aber auch in andern Fällen erzwungne Versprechen gehalten werden müssen, damit das Versprechen ein Mittel bleibe, sich aus einer dringenden Gefahr zu befreyen, ist wahr; aber es ist nur Gewissenspflicht, und giebt dem ungerechten Zwinger kein äußerliches Recht.

§. 21.

§. 21.

An wen nach dem Tode eines Menschen vermöge natürlichen Rechts dessen Verlassenschaft gedeihe? ist kaum im Allgemeinen zu bestimmen. Wenn er darüber verfügt hat, so wird seine Willenserklärung, so weit sie kein wirkliches Recht eines Dritten verletzt, Anrechte ertheilen. (§. praec. im Anfange) Wenn er nichts verordnet hat, so werden diejenigen ein ausschließliches Recht haben, seinen Nachlaß in Besitz zu nehmen, für deren Wohlfahrt der Verstorbne am nächsten zu sorgen hatte, Kinder, Gatte, Eltern, Geschwister. Der Erbe wird aber in die übertragbaren Pflichten des Erblassers treten, wie er in die übertragbaren Rechte tritt.

§. 22.

Wenn jemand seit langer Zeit im Besitz gewisser Sachen oder Rechte gewesen ist: so erfordert der Ruhestand der Menschen, daß solcher Besitz ihm nicht ewig streitig gemacht, sondern für hinlänglichen Rechtsgrund anerkannt werde. Dieß heißt, **Verjährung**. Allein da lange Zeit ein bestimmungsloser Begriff ist: so kann das äußerliche Recht darüber nichts festsetzen, sondern das Naturrecht räth

nur

nur, darüber willkührliche Festsetzungen zu verabreden.

§. 23.

Wenn man die Menschen in gesellschaftlichen Verbindungen betrachtet, und ihre dießfälligen Rechte erwägt: so entsteht das **Gesellschaftsrecht**; im Gegensatz dessen man das bisher Abgehandelte, das **Naturrecht im engern Sinne** nennt. Unter einer **Gesellschaft** versteht man hier Menschen, die mit vereinigten Kräften eine gemeinschaftliche, fortwährende Absicht befördern. Beurtheilt man die Rechte einer solchen Verbindung bloß nach dem allgemeinen Begriffe einer Gesellschaft, so entsteht das **allgemeine Gesellschaftsrecht**; das **besondre Gesellschaftsrecht** hingegen erwägt gewisse, allgemein unter den Menschen vorkommende gesellschaftliche Verbindungen, als, die **häuslichen Gesellschaften** zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Dienern, ferner, die Gesellschaften zu gemeiner Sicherheit, das **Staatsrecht**. Auch kann man andre minder allgemeine Gesellschaften erwägen: Handelsgesellschaften, Kirchengesellschaften, Lehnsverbindung. Wir begnügen uns die allgemeinsten Verhältnisse durchzugehen.

§. 24.

Schon das Beysammenseyn mehrerer Menschen bringt einen Gesellschaftszustand unter ihnen hervor, da sie durch die Vernunft eine gemeinschaftliche fortwährende Absicht anerkennen müssen, nähmlich, gegenseitige Sicherheit, und Beförderung des gemeinen Wohls. In diese allgemeine Gesellschaft tritt jeder durch die Geburt ein, wiewohl er erst durch den erlangten Gebrauch der Vernunft actives Mitglied davon wird. Da wir im Naturrechte engrer Bedeutung, nur Rechte und Pflichten gegen einzelne Menschen betrachteten: so erkennen wir hier Rechte auf die Gesellschaft, und Rechte der Gesellschaft auf den Einzelnen an. Inzwischen sind dieselben nur Folgen von jenen: Keiner soll die Güter der Erde mißbrauchen; keiner soll den Andern zur Last fallen; keiner soll seine Kräfte ungebraucht lassen, oder so anwenden, daß er den Andern gefährlich werde. Diese Forderungen, die in Absicht jedes Einzelnen, der sie an seinen Nebenmenschen macht, nur unvollkommnes Recht sind, sind in Absicht der menschlichen Gesellschaft vollkommnes Recht, wodurch sie allerdings befugt sind, zusammenzutreten, und auch mit Gewalt denjenigen einzuschränken, der zwar keinem Einzelnen einen bestimmten Nachtheil

bringt,

bringt, aber doch der Gesellschaft solchen zuzieht, droht oder besorgen läßt.

§. 25.

Wenn wir den Begriff einer eigentlichen Gesellschaft näher betrachten: so sehen wir, daß eine solche gewisse wechselseitige Einwilligungen voraussetzt, sie seyn ausdrückliche oder stillschweigende, und wir kommen also auf den Begriff von einem Gesellschaftsvertrage, der allen gegenseitigen Rechten zum Grunde liegt. Die Rechte der Mitglieder unter einander, machen das innerliche Gesellschaftsrecht aus, und beruhen ganz auf diesem Vertrage. Die Rechte der Gesellschaft gegen Fremde, und dieser gegen sie, machen das auswärtige Gesellschaftsrecht aus, und beruhen darauf: daß die Gesellschaft wegen der Vereinigung ihrer Kräfte und Gesinungen zu dem gesellschaftlichen Zwecke, als eine moralische Person, und der Grundvertrag, als ihr erklärter Wille anzusehen ist.

Das Grundgesetz jeder Gesellschaft ist: Befördre das gemeine Wohl, das ist, den Fortgang der gemeinschaftlichen Absicht, in der Art, wie es der Grundvertrag dir auflegt, mit Hintansetzung deines Privatnutzens. Aber dieß bedarf vorsichtige Anwendung.

Anmerk. 1. Eine Gesellschaft heißt ungleich, wo ein Theil dem andern Gesetze geben, Pflichten vorschreiben darf; in einer gleichen Gesellschaft hingegen können keine Gesetze gegeben werden als von allen.

Anmerk. 2. In einer gleichen Gesellschaft also kann weder der Grundvertrag noch nachfolgende Gesetze anders als einstimmig festgestellet werden; der Widerspruch eines Einzigen, schlägt die Verordnung der übrigen darnieder. Allein sie können, der Gleichheit unbeschadet, sich vereinigt haben nach Stimmenmehrheit zu entscheiden, was verordnet seyn solle; dann ist die Stimme des Einzelnen nur Rath, der Rath der Mehrheit aber Wille der Gesellschaft. Die Gesellschaft, die sich Gesetze geben kann, kann sie auch abschaffen, und so ist die ganze Gesellschaft immer über die Gesetze, jeder Theil der Gesellschaft aber unter dem Gesetze.

Anmerk.

Anmerk. 3. In einer ungleichen Gesellschaft ist ein Obrer, (er sey physisch einer, oder moralisch einer, eine Versammlung,) und Untergebne. Der Unterwerfungsvertrag bestimmt die Rechte des Obern und der Untergebnen. Ganz uneingeschränkt darf kein Mensch sich der Herrschaft andrer Menschen unterwerfen, so wenig als sich ein Mensch anmassen darf, andre bloß als Werkzeuge zu eigennützigen Absichten zu gebrauchen. Also bleiben jedem Untergebnen gewisse Rechte gegen den Oberherrn, und er kann von ihm beleidiget werden. Das Recht zu strafen, stehet dem Oberherrn natürlich zu, als Vertheidigung der Rechte der Gesellschaft gegen das Unrecht des Einzelnen. Ob der Oberherr seine Rechte an Andre übertragen könne? ist im Allgemeinen nicht zu bestimmen. Wenn es nicht im Grundvertrage besonders bestimmt ist: so ist eher für Unübertragbarkeit zu sprechen, weil nicht zu vermuthen ist, daß es dem Gehorchenden gleichviel sey, wem er gehorche.

§. 26.

Die eheliche Gesellschaft ist, der Natur nach, eine Vereinigung von Mann und Frau zu Erzeugung und Erziehung von Kindern. Ob die Contrahenten diese Absicht hauptsächlich haben, oder nur nebenbey, ändert nichts; aber wenn sie bloß zu wechselseitiger Unterstützung sich vereinigten: so wäre dieß nach dem Naturrechte eine andre Art von Gesellschaft; wenn gleich die bürgerlichen Gesetze ihr gleiche Rechte als einer Ehe zugestünden. Eben so, wenn gleich die bürgerlichen Gesetze, einer zu obigem Zwecke getroffnen Verbindung, die Gerechtsame einer Ehe nicht zugeständen, wegen Ermangelung gewisser Feyerlichkeiten oder Bedingungen: so bleibt sie es dennoch nach der Natur. Im Naturrechte sind hier die Fragen zu beantworten: Ob Polygamie erlaubt sey? ob in gewissen Graden der Verwandtschaft die Ehe der Natur nach verboten sey? Ob man eine Ehe auf eine Zeitlang schließen dürfe? Ob der Mann Herr der Frau sey, oder doch Oberhaupt der ehelichen Gesellschaft?

Anmerk. 1. Ungleiche und gleiche Ehe. Aufhebung der Ehe, freywillige und wider Willen des andern Theils.

Anmerk. 2. Die eheliche Treue bestehet nicht bloß in der Enthaltung von fremder Beywohnung, sondern in der Beobachtung alles dessen, was die gegenseitige Liebe, Unterstützung, und Erzeugung und Erziehung von Kindern erfordert.

§. 27.

Die Rechte der Kinder gegen ihre Eltern gründen sich darauf, daß ihnen diese die Entstehung gegeben, und daher verbunden sind, sie so lange zu erhalten, als sie sich selbst nicht Unterhalt verschaffen können, und sie so lange zu erziehen, das ist, ihre Handlungen zur eignen Vervollkommnung zu leiten, als sie selbst sich nicht ziehen, das ist, ausbilden können. Da die Kinder diese vollkommnen Rechte gegen fahrläßige Eltern mit Gewalt zu behaupten nicht im Stande sind, so tritt die menschliche Gesellschaft an deren Stelle, und ist berechtigt, Eltern mit Zwang dazu anzuhalten, oder auf ihre Kosten andre Vorkehrungen zu machen. Uebrigens haben die Kinder ausser diesem Verhältnisse gegen ihre Eltern gleiche Rechte als gegen Fremde, z. E. ihr etwaniges Eigenthum von denselben heraus zu verlangen, wenn sie zu dem eignen Gebrauche der Vernunft gelangt sind, sich gegen Beleidigungen zu vertheidigen, sich unrechtmäßig angemaßter Ge-

walt zu entziehen; wiewohl die Gewissenspflicht einem kindlichen Herzen hierin nicht alles gestattet, was das äußerliche Recht vergönnt.

Die Rechte der Eltern über ihre Kinder gründen sich nicht auf die Zeugung, als einen Titel des Eigenthumsrechts: denn ein Mensch kann nie nach Vernunft eines Menschen Eingenthum seyn, weil die Vernunft nie gestattet, ein vernünftiges Wesen bloß als Mittel zu behandeln; sondern ihre Rechte sind eigentlich Pflichten, oder Wirkung der Pflicht sie zu erhalten und zu erziehen. Der Zweck ihrer Rechte muß daher immer in dem Wohl ihrer Kinder selbst gesetzt werden, und alle Rechte fallen weg, sobald das Kind zu völligem Gebrauche seiner eignen Vernunft gelangt ist. Dann aber bleiben noch die allgemeinen Rechte übrig, die jeder Mensch gegen diejenigen hat, die ihm ihre Wohlfahrt zu danken haben, aber dieses sind nicht äußerlich vollkommne Rechte.

Anmerk. 1. Daß Eltern Dienste von ihren Kindern fordern dürfen, so weit ihre Erziehung darunter nicht leidet, daß sie auch von dem Ueberflusse der Kinder ihren nöthigen Unterhalt, wenn sie ihn anders nicht haben können, nehmen dürfen, ist ein sichres Recht; aber beyde beruhen nicht auf

dem elterlichen Verhältnisse, sondern auf einem allgemeinern Grunde.

Anmerk. 2. Eltern haben auch gegen Fremde Rechte in Ansehung ihrer Kinder, so wie Kinder in Ansehung ihrer Eltern. Auch können Eltern einen Theil ihrer Rechte an Fremde übertragen, indem sie ihnen die Erziehungspflichten übertragen; aber nie so ganz, daß sie davon völlig entbunden wären. Auch können Fremde die ganze elterliche Pflicht übernehmen, daher die Pflichten und Rechte der Pflegeeltern.

§. 28.

Man dient dem Andern, wenn man seine Vortheile befördert; man ist sein **Diener**, wenn man in Ansehung gewisser Dienste sich ihm verbindlich gemacht hat. Aber darum hat man diesen noch nicht für seinen **Herrn** zu erkennen, sondern dann erst, wenn man in Ansehung der zu leistenden Dienste sich nach seinen Vorschriften zu richten, Befehle von ihm anzunehmen verbunden ist. Ein Herr ist **Oberer**, aber nicht jeder Obere ist **Herr**. **Knecht**, zeigt einen großen Abstand zwischen Diener und Herr, oder niedrige Dienste an. **Sklave** ist derjenige, der zu allen physisch und moralisch möglichen Diensten

verbunden ist. Nach dem Naturrechte ist indeß selbst der Sklave nicht Eigenthum, obwohl die Rechte der Herrschaft übertragbar an jeden seyn mögen. Des Sklaven Herr, heißt ein Despot.

Das Recht des Herrn gegen den Diener, gründet sich gewöhnlich auf einen Vertrag, und erhält durch diesen seine Bestimmung. Außer dem Dienste, und was denselben anbetrift, ist der Diener sein eigner Herr. Das Recht zu strafen, folgt nur sehr eingeschränkt aus dem Begriff eines Herrn; noch weniger die Uebertragbarkeit der Herrschaft.

Anmerk. Freywillige und gezwungne Sklaverey. Unterschied von Gefangnen und Sklaven. Von Sklavenkindern.

§. 29.

Wenn man von Staaten rechtlich urtheilen will, so hat man vor allen Dingen wohl zu unterscheiden: was aus der Natur eines Staates nothwendig fließt; was daraus in abstracto natürlich fließt, aber durch besondre Umstände anders seyn kann; und was bloß aus bestimmten Verfassungen folgt, die an sich nicht natürlich sind, vielleicht mit der reinen Vernunft streiten, aber nun, da sie einmahl sind,

gedul-

geduldet werden müssen, um nicht größre Uebel zu veranlassen.

§. 30.

Viele Familien können zusammen ein **Volk**, eine **Nation** ausmachen, wenn sie nur auf irgend eine Art mit einander vereint sind; um aber einen **Staat** auszumachen, müssen sie zum fortdauernden Gehorsam unter eine gemeinschaftliche Obergewalt vereiniget seyn. Da diese Gewalt die höchste seyn soll, so muß sie keiner menschlichen Kraft rechtlich subordinirt seyn. Derjenige, der solche besitzt, heißt der **Souverain**, es sey einer oder eine Versammlung. Derjenige, der sie ausübt, ist **Regent**. Uebt er sie bloß im Nahmen eines andern aus, so ist er auch bloß Regent; er kann aber zugleich Regent und Souverain seyn. Der gesammte übrige Theil des Staats, heißt **Unterthan**. Der Staat wird gewöhnlich als ein Körper betrachtet, dessen Haupt der Regent ist.

§. 31.

Der Ursprung der Staaten ist in facto mancherley, und der Zweck der Vereinigung in einem Staate, ist eben hiernach verschieden. Aber der

Vernunft nach muß der Ursprung des Staates in einem Unterwerfungsvertrage gesetzt werden, er sey nun freywillig, oder gutwillig, oder erzwungen, er sey ausdrücklich oder stillschweigend. Der Vernunft nach ist der Zweck eines Staats die möglichste Wohlfahrt aller, daher vorzüglich innere Ruhe und äußre Sicherheit.

§. 32.

Wenn ein ausdrücklicher Unterwerfungsvertrag existirt, und solcher keine Bedingungen enthält: so hat der Unterthan gegen den Regenten kein äußerliches Recht; obwohl der Regent immer die Pflicht behält, das Wohl des Ganzen zu seinem höchsten Augenmerk zu machen. Enthält solcher Bedingungen, so ist dadurch der Regent eingeschränkt, sich keine größre Gewalt anzumassen: denn er kann den Unterwerfungsvertrag nicht umstossen, ohne zugleich den Grund seiner Rechte umzustossen. Wenn kein ausdrücklicher Unterwerfungsvertrag existirt: so ist der Regent unumschränkt; aber die Staatsverfassung, die er gefunden, merklich zu ändern, wo nicht offenbare Verbesserung ihm die Einstimmung der Vernünftigen sichert, bleibt ein gefahrvolles Unternehmen, da alle Oberherrschaft weniger auf Ge-

walt, als auf der Einstimmung der Gehorchenden beruht.

§. 33.

Die Unterwerfung eines Volkes sey freywillig oder rechtmäßig erzwungen: so hat doch der dießfällige Vertrag an und für sich keine vollkommene Verbindlichkeit für die Nachkommenschaft. Aus dem bloßen Verbleiben im Vaterlande folget auch ihr Beytritt nicht, obgleich allerley Pflichten daraus erwachsen. Hingegen jede Annehmung eines Bürgerrechts, eines Amtes, oder Grundbesitzes, womit die Bedingung der Staatsmitgliedschaft verknüpft ist, ist eine stillschweigende Einwilligung in den Unterwerfungsvertrag.

§. 34.

Der Souverain ist entweder eine einzelne Person oder eine moralische Person, die aus mehrern Individuen besteht. Im ersten Fall ist der Staat eine Monarchie, im andern eine Republik; und zwar eine Aristokratie, wenn einige Personen oder Geschlechter, als die vornehmsten; hingegen eine Demokratie, wenn alle Mitglieder des Staates,

oder

oder wenigstens alle Familienhäupter zusammen, den Souverain vorstellen.

§. 35.

Der Regent, (wer er auch sey,) hat entweder alle Rechte beysammen, die in dem Begriffe eines Regenten irgend verknüpft seyn können: so daß seine Oberherrschaft nicht genauer bestimmt ist, als jedwede Oberherrschaft über Sklaven es ist: dann ist die Regierungsform despotisch; — oder er hat nicht alle mögliche Rechte beysammen, der Unterthan hat äußerliche Rechte, ein Eigenthum, eine Freyheit, die ohne Ungerechtigkeit nicht verletzt werden können; dann ist die Regierungsform bürgerlich, der Unterthan ist Bürger, es ist ein freyer Staat.

§. 36.

Was aber immer der Regent für Gewalt habe, so besitzt er sie entweder unter besondern Bedingungen, die nicht bey jedweder obersten Gewalt sich für sich verstehn, oder ohne solche Bedingung; im ersten Falle ist die Herrschaft bedingt, eingeschränkt, im letzten unbedingt, absolut.

§. 37.

In Ansehung der Thronfolge sind die Staaten entweder **Erbreiche** oder **Wahlreiche**, oder von **vermischter Succession.** Wenn der Regent zum Nachfolger ernennen kann, wen er will, so ist es ein **Patrimonialreich**, und zwar im genauesten Verstande, wenn er dabey das Recht hat, den Staat unter mehrere zu vertheilen.

§. 38.

Das Ansehn und die Würde der obersten Gewalt ist das, was **Majestät** heißt. Demjenigen also, der diese Gewalt in Händen hat, kommt personelle Majestät zu wegen der reellen. Die Rechte, die in der bürgerlichen Oberherrschaft als wesentliche Bestandtheile liegen, heißen **Majestätsrechte.** Selbige lassen sich auf drey verschiedene Mächte reduciren: die gesetzgebende Gewalt, die oberrichterliche Gewalt, und die vollziehende Gewalt. Diese können getrennt oder vereinigt seyn; wo dann das meiste beysammen ist, da ist die Majestät.

1. Die **gesetzgebende Gewalt** besteht in dem Rechte eigentliche Gesetze und besondre Verordnungen — in bürgerlichen, peinlichen, Finanz-

und

und Polizeysachen zu geben, sie zu erklären, einzuschränken und aufzuheben, oder davon zu disponiren.

Die nothwendigen Einschränkungen der gesetzgebenden Gewalt sind: 1) daß die Gesetze nichts physisch oder moralisch Unmögliches enthalten; 2) daß sie denen, die sie zu beobachten haben, verständlich und bekannt gemacht seyn; 3) daß sie die Fundamentalgesetze, wofern der Regent dergleichen Bedingungen anerkennen muß, nicht aufheben können.

2. Die oberrichterliche Gewalt besteht in dem Rechte der endlichen und letzten Entscheidung, was den ergangnen Gesetzen und Verordnungen gemäß sey oder zuwider; also begreift es nicht nur die Erkenntniß über Rechtsstreitigkeiten der Unterthanen, über ihre Vergehungen, sondern auch über alles, was im Staate zu einem Streite Anlaß giebt; und mithin auch das Recht diejenigen Untersuchungen anzustellen, die zur Erforschung der wahren Beschaffenheit der Umstände nöthig sind.

Ihre nothwendigen Einschränkungen sind: 1) daß sie keinen Theil ungehört verdamme, 2) daß ihre Entscheidung zwar festsetzt, was für Wahrheit gelten

gelten solle, aber nicht was Wahrheit sey. 3) Daß sie nicht über die Gesetze, sondern nach den Gesetzen urtheilt.

3. Die vollziehende Gewalt begreift das Recht, alles dasjenige zu thun, was nöthig ist, damit die Gesetze beobachtet und die richterlichen Aussprüche vollstrecket werden: also das Recht zu strafen, selbst das Recht über Leben und Tod, wofern wirklich die Todesstrafe nothwendig genannt werden kann; das Recht zu begnadigen, Strafen zu mildern; ferner, das Recht Beamte und Diener zur Handhabung der öffentlichen Gewalt anzusetzen.

Ihre Einschränkung besteht darin: 1) daß sie von der gesetzgebenden und oberrichterlichen Gewalt ihrer Natur nach abhängig ist, und 2) daß sie keine härtere Mittel gebrauchen darf, wo gelindere zulangen.

§. 39.

Vermöge dieser dreyfachen Gewalt und der vollziehenden insonderheit, hat der Regent das Recht der Oberaufsicht über alles und jedes im Staate. Er kann die Handlungen eines jeden Unterthanen unter-

untersuchen und ihn zur Verantwortung ziehn; er kann verlangen, daß für ihn nichts geheim sey; er untersucht die Absichten der Gesellschaften, duldet oder verbietet sie, bestätigt sie und schränkt sie ein. Er bestimmt Münze, Maaß und Gewicht; sorgt für Erziehungs- und Armenanstalten; leitet die Volks-Industrie und den Handel, u. s. w.

Anmerk. Hierhin gehören auch besonders die Rechte, die der Staat, und dessen Oberhaupt also, über die Religionslehren und Kirchengesellschaften hat. Es ist allerdings hiermit wie mit aller Oberaufsicht, wenn sie zu ängstlich ins detail geht: so ist sie ungebührliche Einschränkung der bürgerlichen Freyheit, ohne die der Geist einer Nation nicht gedeihen kann; aber allerdings kommt doch zuletzt dem Regenten die Entscheidung zu, welche Lehren unbeschadet des Wohls des Staats verbreitet, welche Gebräuche und Einrichtungen geduldet werden können.

§. 40.

Der Regent vertritt gegen Auswärtige die Stelle des ganzen Staats, und ist im Staate selbst das Oberhaupt; es ist also ein Majestätsrecht, **Krieg und Frieden zu beschließen**; die Vertheidigung des Staats im Krieg und Frieden anzuordnen;

Bündnisse zu schließen; Gesandte anzunehmen und zu schicken. Die Grenzen seiner Gewalt sind im Allgemeinen nicht zu bestimmen; soviel aber ist leicht einzusehen, daß deswegen, weil es dem Staate einigermassen nachtheilig ist, was der Regent beschlossen hat, es noch nicht schlechterdings unrecht, und für die Unterhanen unverbindlich sey.

§. 41.

Damit das Oberhaupt des Staats die ihm obliegenden Pflichten erfüllen, und die dazu erforderlichen Kosten bestreiten könne, müssen sich die Unterthanen gefallen lassen, daß gewisse Länderenyen oder nutzbare Rechte dem Regenten vorbehalten werden, und er hat das Recht Abgaben von ihnen zu erheben, das **Besteurungsrecht.** Man kann aber nicht behaupten, daß der Unterthan in Ansehung seiner gar kein Eigenthum habe, falls nicht die Regierungsform despotisch ist.

§. 42.

Da die Rechte des Regenten so weit sich erstrecken, da, was das Beste des Staats erfordert, in letzter Instanz er selbst entscheidet: so läßt sich von den Rechten der Unterthanen gegen ihn im Allgemei-

gemeinen nicht viel festsetzen. Wenn er nun gegen die besondern Gesetze des Staats oder gegen die natürlichen Gesetze handelt; ist der Unterhan verbunden es zu leiden? Der einzelne ohne Zweifel; nicht zwar gegen den Regenten, aber in Beziehung auf den Staat, dessen Wohlfahrt das Opfer des Privatinteresses gebietet. Der gesammte Unterhan, oder ein großer, oder vorzüglicher Theil des Staates hingegen, ist durch diese Rücksicht minder eingeschränkt. Bey allen Rechten aber, die man einer Nation gegen ihren Souverain in äußersten Fällen einräumen möchte, bleibt doch so viel gewiß: daß dieselbe alle gelinde Mittel erschöpft haben müsse, bevor sie an härtere denken darf; zumahl es kaum vermeidlich ist, daß aus Widersetzlichkeiten nicht Anarchie entstünde, die ein fressenderes Uebel ist, als Tiranney, die doch ein Ende hoffen läßt.

§. 43.

Betrachtet man Staaten gegen Staaten in Verhältniß, so heißt dieser Theil des Naturrechts das **allgemeine Völkerrecht**. Seine Grundsätze sind dieselben, die zwischen Mensch und Mensch theils im absoluten, theils im hypothetischen, theils im gesellschaftlichen Zustande statt haben; weshalb wir in diesem Grundrisse davon nichts erwähnen.

§. 44.

Das Naturrecht läßt nothwendig vieles unbestimmt, das daher durch positive Gesetze seine nähere Bestimmung empfangen muß. Alles positive Recht aber ist Zwang, und setzt die äußere Rechtmäßigkeit solches Zwanges voraus, mithin das Naturrecht, so wie hinwieder dieses die Wissenschaft des Sittengesetzes oder die Moralphilosophie; indem das Sittengesetz dem äußerlichen Zwangsrechte eben seine Unverlierbarkeit sichern muß.

§. 45.

Die zwey Hauptaufgaben des Zwangsrechtes waren nun 1) **was kann erzwungen werden?** Antwort: Nichts als äußerliche Handlungen. Gesinnungen, Gedanken, Empfindungen sind kein Gegenstand des Zwangsrechtes, und man fällt allzuleicht in eigne Ungerechtigkeit, wenn man, um Uebel zu verhüten, wegen vermuthlicher oder auch wohl geäußerter Gesinnungen, sich Gewaltthätigkeiten gegen seine Nebenmenschen erlaubt. 2) **Was darf erzwungen werden?** Antwort: Nichts als Erfüllung der Gerechtigkeitspflichten, Sicherheit und Ersatz.

Hiermit

Hiermit nun ist das **Freyheitsrecht** selbst so verbunden, daß es daher nie als ein eigner Zweig behandelt wird. Nähmlich: **Was darf ich thun?** Antwort: Nach deinem Gewissen alles, was die Vernunft dir nicht verbietet; nach äußerlichem Rechte alles, wodurch niemand beleidiget, niemanden sein wirklich ihm zuständiges Recht gekränkt wird. Also, wann und wie weit darf ich meinen eignen Vortheil hintenansetzen, wohlthätig seyn, Zwang leiden? Nach äußerlichem Rechte, immerdar, so lange kein andrer dadurch an seinen vollkommenen Rechten leidet; nach der Moral, so lange der Vortheil meines Nächsten den meinigen überwieget. Wann und wie weit darf ich meinen Vortheil vorziehn? Nach äußerlichem Rechte, immerdar, so lange kein Recht eines Andern dabey verletzt wird; nach der Moral, so lange mein Vortheil oder Vergnügen wenigstens eben so groß ist, als was mein Nächster bey meinem Zurücktreten gewönne.

Ende des zweyten Bandes.

Inhalt des zweyten Bandes.

Seite

Zweyter Theil. Praktische Philosophie. 2

Einleitung. — — 5

I. Allgemeine Praktische Philosophie. 17

Eingang. — — ebend.

I. Hauptstück. Thelematologie, oder von dem menschlichen Willen. — 18

II. Hauptst. Kritik der praktischen Vernunft. — — 40

III. Hauptst. Metaphysik der Sitten. 88

1. Abschnitt. Fernere Zergliederung der moralischen Begriffe. 89

2. Abschnitt. Reine Ethik. 108

3. Abschnitt. Reine Ascetik. 114

II.

Inhalt.

Seite

II. Moral. — — — 118

I. Hauptst. Von den Pflichten der Menschen. — — 119

1. Abschnitt. Pflichten gegen sich selbst. — — 120

2. Abschnitt. Pflichten gegen andre. 149

3. Abschnitt. Pflichten gegen Gott. 158

II. Hauptst. Von den Mitteln zur Tugend zu gelangen. — — 166

III. Naturrecht. — — 182

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Werdermann, Johann Günther Karl, -1798

Kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt

Bd.: Zweyter Band

Grätz 1795

Ph.u. 548-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047325-6
VD18 90634306